Eugenio Colorni

Scritti

Introduzione di Norberto Bobbio

La Nuova Italia Editrice
Firenze

Introduzione

di Norberto Bobbio

Sono stati raccolti in questo volume per la prima volta, a trent'anni dalla morte, quasi tutti gli scritti filosofici di Eugenio Colorni, pubblicati in parte da lui medesimo su varie riviste, specie sulla « Rivista di filosofia », diretta in quegli anni da Piero Martinetti, in parte postumi, nei primi anni dopo la liberazione, in parte non mai prima d'ora dati alle stampe. Chi abbia curiosità di conoscerne l'elenco completo, comprendente anche i pochi scritti esclusi da questa raccolta e i pochissimi ancora inediti, consulti la bibliografia posta in appendice al volume. Vedrà che non sono stati inclusi gli scritti, di varia cultura, più antichi (scrittore precocissimo, Colorni pubblicò il suo primo saggio — un'esercitazione su Roberto Ardigò — nel 1928, a soli diciannove anni): mi è sembrato infatti che il suo itinerario filosofico potesse essere fatto cominciare, dopo alcuni anni di naturale dispersione alla ricerca di un orientamento, dall'articolo del 1932, Di alcune relazioni fra conoscenza e volontà. *Di questi primi scritti non inclusi il più notevole è un lungo saggio che fu pubblicato anche in volumetto a se stante, su* L'estetica di Benedetto Croce, *tema oggi tanto poco attraente quanto quasi obbligato per un giovane che si avviava agli studi filosofici in quegli anni, proveniente, come ciascuno di noi proveniva, da studi umanistici e letterari, da un campo di studi che non offriva occasione di riflessioni e di ricerche che non fosse sulle cose della poesia e dell'arte, sollecitato dall'imperioso bisogno di misurarsi con Croce, con il grande maestro intellettuale e spirituale di una generazione, di misurarsi per liberarsene quasi adempiendo a un rito d'iniziazione, a una prova che segnasse il momento di*

uscire dalla minore età, dopo la quale il vittorioso fosse libero di andare solo per il mondo. Il saggio serba una certa importanza per chi voglia studiare la fortuna dell'estetica crociana: per quel che riguarda l'interesse che esso possa ancora avere per ricostruire la formazione filosofica dell'autore se ne terrà conto nelle pagine seguenti. Lo scritto senza dubbio più importante tra quelli non compresi è la lunga introduzione a un'edizione scolastica della Monadologia *di Leibniz, apparsa presso Sansoni nel 1935: intitolata* Esposizione antologica del sistema leibniziano, *è opera per quanto perfetta nel suo genere e meritevole, se mai fosse stata lasciata cadere, di essere ristampata, non originale; con quella chiarezza e semplicità che può venire soltanto da una lunga dimestichezza con un autore, il frammentario e dispersissimo pensiero leibniziano è disarticolato nelle sue parti fondamentali, quindi ricostruito e ridotto a sistema con brevi riassunti dei temi principali, accompagnati e illustrati da passi opportunamente scelti dalle opere e dalle lettere, un vero e proprio « sistema leibniziano in compendio ». L'uno e l'altro scritto, che sono i più lunghi di quelli che ci sono rimasti, avrebbero oltretutto accresciuto la mole già considerevole del volume, il quale è stato inteso, è bene dir subito, non come un volume commemorativo, non come un'opera di pietà (anche se pietose sono state le mani che hanno pazientemente adunato il materiale che lo compone), ma come un libro utile, da leggere, da studiare, come un contributo alla comprensione del travaglio della filosofia italiana al momento del declino della preponderanza idealistica e della ricerca di nuove direzioni, di cui quella intravista e indicata da Colorni pare a chi scrive una delle più meditate e sofferte, e degna di essere rimeditata per il coraggio intellettuale da cui è scaturita, per il radicalismo che l'accompagna, per il consapevole atto di rottura che essa compie nei riguardi di una tradizione spiritualistica di cui l'idealismo fu l'ultima incarnazione e che non da oggi considero la « malattia mortale » della cultura italiana. Infine sono stati esclusi alcuni scritti letterari, che stanno tra la novella e il quadro di costume, trovati tra le sue carte, una sorta di divertimento o di svago intellettuale, che probabilmente egli stesso, se fosse sopravvissuto agli anni della grande*

tragedia, avrebbe riletti con un sorriso e poi abbandonati in qualche cassetto.

Per la stessa ragione, cioè per rendere il libro leggibile, gli scritti accolti non sono stati disposti in ordine cronologico (di quest'ordine peraltro dà conto la bibliografia già citata, se pur con le immancabili incertezze relative specialmente agli scritti inediti), ma sono stati raggruppati intorno a quattro temi principali, che permettono di cogliere sin dal primo sguardo la varietà e la specificità dei temi trattati. A guisa d'introduzione, ho ritenuto opportuno collocare tre scritti di carattere autobiografico che servono da presentazione del personaggio, di un personaggio, come il lettore vedrà subito, che ha una forte inclinazione all'introspezione, alla puntigliosa osservazione dei propri moti dell'animo, da cui si ripromette un continuo adeguamento o perfezionamento del proprio modo di comportarsi di fronte agli altri, alla confessione di sé a se stesso, intesa come una forma di catarsi, o più semplicemente di ricerca di stabilità e sicurezza, alla pratica costante dell'autotormento che in una mente riflessiva, dominata da fortissime esigenze morali, finisce per diventare l'unico modo per trovarsi alla fine in pace con la propria coscienza. Considero importanti questi frammenti, tanto da averli messi a capo del libro, per due ragioni: anzitutto perché negli anni in cui si forma la nostra vita spirituale, quell'attività intellettuale che si chiama « filosofare » nasce dall'analisi interiore; è la prima forma di riflessione su se stessi, che spiega la tradizionale definizione della filosofia come autocoscienza, o, più pomposamente, come pensiero che pensa se stesso. Non c'è niente che serva a far capire la nascita di un filosofo meglio che il sorprenderlo in questo esercizio: di fronte alla scoperta della propria vita interiore, chi è più incline alla poesia cerca di dominarla esprimendola, chi è più incline alla filosofia, anatomizzandola per poi ricomporla in concetti. In secondo luogo, perché queste pagine mettono subito il lettore di fronte al tema centrale della intera raccolta, che proprio per questo assume un valore esemplare: la crisi di un certo modo d'intendere la filosofia, il passaggio dalla critica della Filosofia (con la maiuscola) a una filosofia critica, che è poi l'unico modo serio di uscire dalla filosofia come concezio-

ne del mondo, cioè come surrogato (cattivo surrogato) della religione.
Il secondo gruppo è il più compatto e anche il più ben delimitato: comprende gli articoli che sulla filosofia di Leibniz Colorni andò pubblicando per circa dieci anni dal 1935 al 1944, ad eccezione del primo, Di alcune relazioni fra conoscenza e volontà, *che non riguarda specificamente la filosofia leibniziana, ma può essere considerato come una giustificazione del volgersi verso Leibniz dell'interesse di chi non è più soddisfatto dell'idealismo, e pertanto come una introduzione teorica ai saggi prevalentemente storici che seguono. Ho aggiunto in appendice a questa seconda parte la recensione al volume leibniziano di Ottavio Barié (uscito nel 1933), perché è una sintesi illuminante, pur nella sua brevità, del metodo seguito nello studio di un classico. Colorni si era laureato con Piero Martinetti all'università di Milano nel 1930 con una tesi di argomento leibniziano:* Sviluppo e significato dell'individualismo leibniziano. *Continuò a scavare lo stesso campo per la tesi di perfezionamento che condusse a termine nel 1932 su* La filosofia giovanile di Leibniz. *Nel 1937 si accorda con l'editore Hermann, conosciuto a Parigi, durante il congresso filosofico cartesiano svoltosi in occasione del terzo centenario del* Discorso sul metodo, *per pubblicare un libro su Leibniz, di cui gli articoli apparsi sulla « Rivista di filosofia » dovrebbero costituire via via i vari capitoli.*
Più diversi tra loro sia per contenuto sia per forma — c'è il vero e proprio saggio teorico e il frammento, l'apologo e la nota di taccuino —, anche uniti da un comune disegno che si svolge dall'una all'altra pagina con un'interna coerenza, gli scritti del terzo gruppo, che ho intitolati semplicemente e genericamente Scritti filosofici, *con un titolo che non ne rappresenta compiutamente la varietà tematica, costituiscono la parte più originale del pensiero di Colorni, e specialmente nelle pagine di teoria e di metodologia delle scienze il nucleo vitale e attuale del volume. Questi scritti suscitarono un certo interesse sulla figura dell'autore subito dopo la liberazione, nel momento in cui fu più fervido, tanto fervido quanto effimero, l'appassionamento di alcuni « neoteroi » per le ricerche metodologiche, sì che fu-*

rono pubblicati in parte, fra il 1945 e il 1947, su riviste, come « Sigma » e « Analysis », sorte per divulgare questo genere di studi anche nel nostro paese dopo un lungo digiuno che li aveva condotti a morire d'inedia. Si aggirano intorno a tre temi fondamentali che si richiamano nondimeno l'uno con l'altro, e mi hanno offerto un criterio per disporli in un certo ordine: (a) quali siano le quattro vie aperte alla ricerca filosofica, e quale di queste quattro vie sia quella da seguire (Programma e Apologo su quattro modi di filosofare); (b) come si giunga a questo sbocco, attraverso la cosiddetta critica dei fondamenti delle scienze, in particolare della matematica e delle scienze fisiche, e attraverso la psicanalisi (Critica filosofica e fisica teorica, e Filosofia e scienza); (c) come questo nuovo modo di filosofare o di non filosofare si concreti in un programma di una rivista, cioè di un lavoro futuro collettivo a lunga scadenza per il rinnovamento della filosofia italiana (Progetto di una rivista di metodologia scientifica e Sul concetto di esperienza).
Nella quarta sezione ho collocato, considerandoli, del resto senza alcuna forzatura, un'opera a se stante, una serie di dialoghi di argomento filosofico, concepiti e scritti al confino, già pubblicati in gran parte postumi col titolo I dialoghi di Commodo, dal nome del principale interlocutore (che è l'autore medesimo). Sotto forma di conversazione, tra il dotto e lo scanzonato, il serioso e l'ironico, con alcuni compagni di confino (Ernesto Rossi, Altiero Spinelli, Manlio Rossi-Doria ecc.), Colorni discute e ridiscute i problemi che lo assillano, svolge pazientemente, quasi ostinatamente, la sua tela, batte e ribatte i suoi chiodi, soprattutto la demolizione della filosofia (Della lettura dei filosofi) e la critica della scienza (Del finalismo nelle scienze e Dell'antropomorfismo nelle scienze). Ma affronta anche temi nuovi come la metodologia della storiografia e la critica, o meglio un tentativo soltanto abbozzato di critica, dell'economia politica, e giunge sino alle soglie dei grandi problemi morali negli ultimi dialoghi (Sull'amore, Del successo, Sulla morte). Circola nei dialoghi un tema di fondo, che gli si era imposto con prepotenza, e non lo abbandonerà più negli anni successivi, attraverso l'analisi del pensiero leibniziano: la critica del finalismo, cioè della concezione antropomor-

fica dell'universo, premessa del nuovo modo di concepire la scienza (e di farla).
Nella quinta sezione ho radunato, a guisa di appendice, alcuni frammenti sparsi, appunti, note di lettura, che si riferiscono ai temi già menzionati e ne chiariscono alcuni aspetti.

Eugenio Colorni nacque a Milano il 22 aprile 1909, secondogenito di Alberto, industriale, appartenente a famiglia ebraica d'origine mantovana, e di Clara Pontecorvo, proveniente da Pisa. Come appare dalle note autobiografiche, contenute nella prima parte del frammento, La malattia filosofica, *scritto al confino di Ventotene, Eugenio è un ragazzo d'intelligenza precoce, studioso, scrupoloso sino all'ossessione nell'adempimento dei propri doveri, convinto per effetto di un'educazione familiare rigida e severa, che serba l'impronta del carattere forte della madre, « di essere partecipe di un mondo più alto e più morale e più pulito, di cui i condiscepoli non hanno idea ». Temperamento più riflessivo che volitivo, comincia presto ad osservarsi, a scrutarsi, e viene costruendo la propria personalità con la testa più che abbandonandosi agli impeti del cuore o lasciandosi plasmare dagli eventi. Non vive mai alla giornata; fa e rifà programmi come se l'unica vita degna di essere vissuta fosse quella che si adegua ad una regola che l'anticipa. Sin dall'adolescenza contrappone alle forze vitali, oscure, di cui bisogna guardarsi, l'intelligenza che illumina, la ragione che guida e protegge chi la sa usare con discernimento. Essendo in lui più forte la mente che non la volontà ha bisogno di sicurezza perché si sente insicuro; e questa sicurezza trova nel riconoscimento e nell'accettazione di un mondo morale inaccessibile al giudizio critico, di cui non cerca neppure di rendersi ragione: è il mondo dell'imperativo categorico, cioè di un comando che deve essere ubbidito non per piacere ma per dovere, anzi con sofferenza, e col senso di non averlo mai compiuto sino in fondo, perché l'ideale è per sua natura sempre al di là e la perfezione morale è irraggiungibile (ma guai a colui che non si sforza di raggiungerla). L'ideale della perfezione è sempre accompagnato da un forte complesso di colpa:*

non è da escludere che alla base dell'interesse per la psicanalisi degli anni della maturità sia un'adolescenza quale si rivela in alcune pagine autobiografiche e attraverso lo stesso gusto dell'autobiografismo, non comune in un giovane, dominata da un fortissimo Super-ego, implacabile, che ha bisogno per placarsi di vittime (il compimento del dovere è sempre un sacrificio di sé). A temprare e a definire il carattere dell'adolescente contribuisce il contatto, anzi l'urto, coi cugini Sereni, Enrico, Enzo, Emilio, di alcuni anni più vecchi di lui, ma, come egli ce li descrive, dando un significato emblematico a questo episodio, più maturi ed emancipati, tanto sicuri di sé quanto lui è indeciso, problematico, sempre in cerca di se stesso, desideroso di farsi comprendere e stimare piuttosto che d'imporsi e ferire. Ne subisce il fascino, pur cercando continuamente di sottrarvisi. Sebbene li senta superiori per forza, per conoscenza delle cose del mondo, per libertà di giudizio, è verso di loro in continuo atteggiamento di confronto e di sfida. Dipenderà dal modo come andrà a finire questa sfida il successo di quella difficile impresa che è la formazione della propria personalità. Quando ha quattordici anni, per influenza di Enzo, diventato sionista fervente, religiosissimo, volge anch'egli la propria mente al sionismo, si mette a studiare l'ebraico, si prepara ad andare in Palestina, come Enzo che vi si reca da pioniere nel 1927 (e morirà in un Lager, dopo essersi fatto paracadutare in Italia durante la guerra). Il sionismo è soltanto una fiammata giovanile. Se ne allontana senza rimpianti quando il consolidamento del fascismo fa apparire più urgente e più drammatico il problema italiano, e lo induce a mettersi in contatto coi primi gruppi clandestini di antifascisti militanti che si vengono formando tra giovani intellettuali dopo le leggi eccezionali. Probabilmente non è stata estranea a questo volgere le spalle ad un'esperienza che più che politica è religiosa, la decisione maturata ben presto, sin dagli anni del liceo, — racconta egli stesso di aver letto con entusiasmo in quegli anni il Breviario di estetica *di Croce — di darsi agli studi filosofici.*

Compiuti gli studi classici al liceo Manzoni, si iscrive alla Facoltà di lettere e filosofia di Milano nel 1926, dove, al ricordo dei compagni, i maestri cui si sente più legato sono Borgese

e Martinetti. Si laurea nel 1930 con Martinetti, presentando una tesi, come si è detto, su Leibniz, che peraltro non è un autore martinettiano (ma in quegli anni svolge un corso libero su Leibniz Barié, allievo di Martinetti). Per chi cerca di liberarsi da Croce, non dando una scrollata di spalle alla filosofia né buttandosi a capofitto negli studi specialistici, ma continuando a fare il filosofo con la propria testa, e ha cominciato a capire che fare filosofia senza un qualche rudimento di cultura scientifica significa parlare a vuoto, la filosofia di Leibniz costituisce un ottimo campo di esplorazione. « Si butta sui pluralisti — egli così descrive la svolta —, sugli individualisti, sugli empiriocriticisti: si addentra nel labirinto di Leibniz ». Ormai cerca nella filosofia non tanto una concezione del mondo quanto un metodo, una emendatio intellectus, *una istruzione per l'uso rigoroso della ragione. E Leibniz può servire egregiamente allo scopo: per impadronirsene approfondisce lo studio della matematica, per cui ha mostrato sin dal liceo una inclinazione spiccatissima. Nel 1931 e 1932 collabora con assiduità alla rivista milanese « Il convegno », diretta da Enzo Ferrieri: nel 1931 la rivista entra nel dodicesimo anno di vita con propositi di rinnovamento. Già vi collaborano alcuni suoi compagni di università come Guido Piovene e Guido Morpurgo Tagliabue, il quale recensisce il saggio sull'estetica di Benedetto Croce parlando dell'autore come di « spirito limpido, ricchissimo d'umanità »*[1]. *Eugenio vi scrive recensioni di libri che gli offrano occasione di porre quesiti di estetica (che è negli anni universitari il suo tema prediletto). Nel 1931 pubblica sulla « Rivista di filosofia », che dal 1927 è diventata la rivista di Martinetti, una nota critica al libro, allora uscito, di Paolo Treves (che insieme al fratello Piero, appartiene alla cerchia degli amici) sulla filosofia politica di Tommaso Campanella. Nel 1932 su « La cultura » di Cesare De Lollis il saggio, già ricordato, sull'estetica di Croce. Nell'anno in cui cominciano gli scritti del presente volume (cioè nel 1932), Colorni, pur avendo soltanto 23 anni, è uno scrittore alle prime armi ma non è più uno sconosciuto.*

1 G. Morpurgo Tagliabue, rec. a E. Colorni, *L'estetica di Benedetto Croce, Studio critico,* Società editrice « La cultura », 1931, in « Il convegno », XIII, 1932, n. 11-12, pp. 529-537.

Nello stesso periodo entra in contatto coi primi gruppi antifascisti che dopo il 1925 cominciano a riorganizzarsi nella clandestinità attorno a riviste di tra il letterario e il politico e che dopo l'emanazione delle leggi eccezionali hanno la vita contata. Con lo pseudonimo G. Rosenberg pubblica il suo primo articolo, peraltro non politico, L'estetica di Roberto Ardigò e del positivismo italiano nella seconda metà dell'Ottocento, *nel 1928, su « Pietre », la rivista nata a Genova nel 1926 all'annunzio della morte di Piero Gobetti, diventata milanese nel dicembre del 1927 per iniziativa di Lelio Basso che ne fa un luogo d'incontro di giovani avversi al regime* [2]. *Secondo la testimonianza di Lucio Luzzatto, partecipa in un primo tempo all'attività del gruppo milanese di « Giustizia e Libertà », e mantiene contatti col nucleo torinese che fa capo prima a Leone Ginzburg arrestato nel 1934, e poi a Vittorio Foa, arrestato nel 1935. Ne è una prova tra l'altro la sua collaborazione alla nuova serie di « La cultura », ideata e di fatto diretta da Ginzburg, primo tentativo del gruppo che si era formato attorno all'appena nata casa editrice di Giulio Einaudi, di uscire allo scoperto: vi scrive un breve saggio-recensione di argomento leibniziano. Con frequenti viaggi all'estero collabora alla diffusione dei «Quaderni di Giustizia e Libertà », in cui consiste una delle attività più rischiose del gruppo (che non svolge e non può svolgere che attività di proselitismo). Quando con gli arresti torinesi del maggio 1935 il gruppo giellista è sgominato, prende contatto con il Centro interno socialista, che era stato istituito nell'estate del 1934 a Milano, per opera di Morandi, Basso, Lucio Luzzatto ed altri, allo scopo di riannodare le fila del partito socialista in Italia in connessione con il partito dell'emigrazione: questa svolta è determinata, oltre che da vecchie amicizie come quella di Basso, da una scelta politica che orientando l'impegno del militante verso un partito di classe gli appare più rigorosa. Già nel numero del primo agosto del 1935 scrive su « Politica sociali-*

2 Di questa rivista è apparsa un'antologia, *Pietre. Antologia di una rivista (1926-1928),* a cura di G. Marcenaro, Milano, Mursia, 1973, in cui è riprodotto l'articolo di Colorni (pp. 240-244). Per la storia della rivista vedi l'introduzione del curatore, intitolata: *Pietre: più che una rivista un'intenzione* (pp. 8-37).

sta » il primo articolo, con lo pseudonimo di Agostini. Dopo gli arresti di Luzzatto e di Morandi, avvenuti nell'aprile del 1937, diventa uno dei maggiori responsabili dell'attività del Centro, che intanto si è diffuso in varie città della Lombardia e del Veneto[3].

Prosegue instancabilmente gli studi filosofici. Subito dopo la laurea compie un viaggio di studi a Berlino, donde firma con la data del novembre 1931 un suo contributo apparso su « Il convegno » e v'incontra Croce, come lo stesso Croce ricorderà molti anni più tardi[4]*; e dove conosce Ursula Hirschmann, che sposa alla fine del 1935 e da cui ha tre figlie, Silvia, Renata, Eva. Nel 1932-33 è lettore d'italiano all'Università di Marburgo. Con l'avvento al potere di Hitler ritorna in Italia; avendo nel frattempo vinto un concorso per l'insegnamento della filosofia nei licei, viene destinato a una cattedra di filosofia e pedagogia prima a Voghera, poi all'Istituto magistrale « Giosue Carducci » di Trieste, ove rimane dal 1934 sino all'arresto avvenuto nel 1938. Sono forse gli anni più intensi della sua vita, divisi tra lo studio e la milizia politica. Mantiene il collegamento tra il gruppo triestino del Centro e il gruppo milanese. Nel 1937 va a Parigi per prendere parte al congresso cartesiano e vi conosce Carlo Rosselli. Dopo gli arresti milanesi di Luzzatto e Morandi è ormai segnato sul libro nero della polizia politica cui non sfugge neppure un passo delle persone sospette che si recano all'estero. Mentre va in questura per chiedere il rinnovo del passaporto col pretesto di un nuovo*

3 Per le notizie sul Centro interno socialista, vedi S. Merli, *La rinascita socialista italiana e la lotta contro il fascismo dal 1934 al 1939*: Introduzione a *Documenti inediti dell'Archivio Tasca,* Milano, Feltrinelli, 1963. Vedi anche D. Zucàro, *Cospirazione operaia,* Torino, edizione a cura del Circolo della Resistenza dell'Azienda municipale di Torino, 1963, p. 147 ss.; e A. Agosti, *Rodolfo Morandi. Il pensiero e l'azione politica*, Bari, Laterza, 1971, p. 229 ss. Sull'attività politica di Colorni, da ultimo E. Gencarelli, *Profilo politico di Eugenio Colorni*, in « Mondo operaio » 1974, n. 7, pp. 49-54.

4 In una recensione al libro di G. Morpurgo Tagliabue, *Il concetto dello stile*, in « Quaderni della Critica », n. 19-20, 1951, pp. 185-186, ristampata in *Terze pagine sparse*, Bari, Laterza, 1955, vol. II, pp. 30-32, Croce, riportando in nota una lettera che Colorni gli aveva scritta da Berlino il 25 febbraio 1932, scrive: « Conobbi il Colorni nel 1931 a Berlino, quando egli era lontano dalla politica e molto legato al cosiddetto idealismo attuale e ai suoi rappresentanti: ed ebbi con lui conversazioni nelle quali procurai di disporlo altrimenti » (p. 31).

viaggio a Parigi, dove dovrebbe incontrare l'editore Hermann per la pubblicazione del libro su Leibniz, è arrestato l'otto settembre 1938. Scatenata da alcuni mesi la campagna razziale, l'arresto di Colorni a Trieste, che coincide con l'arresto di un altro ebreo antifascista, Dino Philipson, a Firenze, provoca un violento attacco da parte della stampa fascista contro un presunto complotto ebraico: è una delle prime occasioni per il regime di denunciare a tinte fosche e con spudorate menzogne la cospirazione antifascista e antinazionale dell'ebraismo internazionale. « Il piccolo di Trieste » esce il 17 ottobre con un articolo dal titolo La tenebrosa figura dell'antifascista ebreo prof. Colorni *e un pezzo di colore su* La doppia vita del prof. Colorni. *« Il corriere della sera » del 18 ottobre, sotto il titolo ad effetto* La trama giudaico-antifascista stroncata dalla vigile azione della polizia, *parla dell'« ambigua figura del prof. Colorni »* [5].

In seguito all'arresto e al trasferimento dell'istruttoria a Milano, viene rinchiuso nel carcere di Varese, dove resta alcuni mesi, in attesa del processo che non avrà mai luogo, sino al gennaio 1939. Quindi è assegnato al confino di Ventotene per cinque anni. Vi rimane meno di tre anni perché alla fine del 1941 in seguito a sua domanda viene trasferito sul continente a Melfi. Gli anni del confino sono anni decisivi per la sua formazione intellettuale e politica: si stringe di amicizia con Altiero Spinelli ed Ernesto Rossi e aderisce alle idee federalistiche pur restando socialista. Approfondisce gli studi filosofici e le riflessioni sulla struttura della scienza, come il lettore avrà modo di vedere dai Dialoghi di Commodo, *che riproducono discussioni avvenute fra lui e i suoi amici più intimi (oltre Spinelli e Rossi, anche Manlio Rossi-Doria) nell'isola di Ventotene e a Melfi. Da Melfi riesce a scappare nel maggio 1943 avendo ottenuto un permesso di recarsi a Potenza per una visita medica. Va a Roma dove vive clandestinamente e riprende il collegamento coi gruppi socialisti che si vanno in quegli ultimi mesi del regime organizzando intorno al ricostituito Partito socialista di unità proletaria, che risulta dalla fusione del gruppo giovanile*

5 Sull'arresto di Colorni e sulla campagna di stampa che ne seguì vedi R. De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo,* Torino, Einaudi, 1972², pp. 267-268.

del Movimento di unità proletaria (MUP) e del Partito socialiasta italiano (PSI). Dopo il 25 luglio partecipa al convegno che si svolge a Milano in casa di Mario Alberto Rollier il 27 e 28 agosto e da cui nasce il Movimento federalista europeo. Dopo l'8 settembre è di nuovo a Roma: la sua attività diventa, secondo la concorde testimonianza dei compagni di lotta, febbrile. È capo-redattore dell'«Avanti!» clandestino e uno degli organizzatori del centro militare del partito socialista; nello stesso tempo cura l'edizione del Manifesto di Ventotene e ne scrive la prefazione. Partecipa a gruppi di azione partigiana in città. A pochi giorni dalla liberazione di Roma, il 28 maggio, fermato da una pattuglia in via Livorno (presso Piazza Bologna), tenta di fuggire, si rifugia nell'androne di un portone, ma è crivellato di colpi. Trasportato all'Ospedale San Giovanni, muore il 30 maggio.

Come si è visto, Colorni aveva letto in liceo il Breviario di estetica *di Croce e se ne era entusiasmato. La lettura non solo gli aveva permesso di diventare il migliore della classe in componimento ma gli aveva rivelato la sua vocazione filosofica. Molti anni più tardi racconterà questa esperienza giovanile con accenti ironici: « L'Universale! Pierino ha capito che qui è il punto, la pietra di paragone. È vero filosofo, e appartiene alla casta degli iniziati solo chi ha capito l'Universale. Gli altri sono volgari empirici. Capire l'Universale non è cosa da tutti, e non è cosa che s'impari ». La conclusione non poteva essere altro che questa: « Ormai è deciso: studierà filosofia. Non ha letto che qualche libro, ma la sua determinazione è incrollabile. La filosofia è per lui la più concreta delle scienze, quella di cui non può più fare a meno per vivere, che lo accompagnerà e guiderà in ogni azione ». Anche per Colorni vale in quegli anni quello che mi è accaduto di scrivere nella introduzione agli scritti di Leone Ginzburg (e in cui riportavo, nato anch'io, come Leone e come Eugenio, nello stesso anno 1909, un'esperienza personale): i compagni e gli stessi docenti venivano salvati o dannati secondo che avessero o non avessero letto Croce. Più Croce, almeno per Colorni, che non Gentile: il*

quale viene raramente nominato e di cui si avvertono negli scritti giovanili debolissime tracce; checché ne dicesse il Croce, che, ricordando l'incontro con Colorni a Berlino nel 1931, molti anni più tardi, dirà che egli « era lontano dalla politica e molto legato al cosiddetto idealismo attuale e ai suoi rappresentanti »[6]*. In uno scritto della maturità vi è un accenno al gentilianesimo che viene addotto come esempio di cattivo filosofare: « Ma tu hai preferito rifugiarti, gentilianamente, — rimprovera Commodo a Severo — nell'autocreatività dello spirito, e nel processo di autoformazione; parole magiche, tali che se si cerca di chiarirne con tranquillità il significato, si diventa maniaci della scienza ... E dopo aver fatto una mezza dozzina di altrettanti giochetti, sentirai con supremo sprezzo che questo è un discutere a vuoto ». Per tutta una generazione i « conti con l'idealismo attuale » li aveva fatti Piero Gobetti, con una severità e un rigore che non ammettevano ripensamenti, né giudizi di appello: « Non da oggi noi pensiamo — aveva scritto all'indomani del primo governo Mussolini — che Gentile appartenga all'altra Italia »*[7]*. Mentre l'influenza di Gentile andava sempre più restringendosi all'interno della scuola, ai suoi discepoli diretti, specie dopo l'adesione al fascismo, l'influenza di Croce era estesa, diffusa, e ancora fortissima: la filosofia crociana continuava a essere il punto di riferimento per ogni discussione filosofica, e il punto di partenza obbligato per ogni preteso avanzamento, non già verso l'anti-Croce, come si sarebbe detto molti anni più tardi, ma verso l'oltre-Croce. Quando all'università si accende la battaglia pro e contro Croce, egli è ancora considerato un crociano. Per quanto si renda perfettamente conto che il sistema della filosofia dello spirito, come ogni altro sistema filosofico che sia stato mai concepito con quel fioco lumicino cui Locke aveva paragonato la mente umana, può essere smontato pezzo per pezzo e una volta smontato « va in frantumi », egli è ancora affascinato dal problema, crociano per eccellenza, della distinzione e collocazione delle varie attività dello spirito, cioè di ritrovare, distrutto un certo*

6 Vedi citazione riportata nella nota 4.
7 P. Gobetti, *Al nostro posto*, in « Rivoluzione liberale », I, n. 32, 2 novembre 1922, ora *Scritti politici*, a cura di P. Spriano, Torino, Einaudi, 1960, p. 419.

ordine, un altro ordine. Il suo stato d'animo si riflette in queste righe con cui ha inizio il primo scritto filosofico pubblico, una recensione a La giustizia *di Max Ascoli, apparsa sulla « Civiltà moderna »: « In un'epoca in cui le lotte filosofiche e le polemiche sono così accese e violente, e in cui pare indispensabile ad ogni giovane di entrare subito a far parte di una "scuola", l'Ascoli riesce a salvarsi da quelle dipendenze che pesano sempre, in maggiore o minor misura, sulla autonomia del pensiero; e, pur riconoscendo il grande impulso che il neo-idealismo ha dato alla sua speculazione, è libero da ogni impegno verso l'una o l'altra delle dottrine che ad esso si riconducono »*[8]*. Si rende conto che bisogna prendere le distanze dall'idealismo, ma è convinto che occorre prima di tutto una critica dall'interno che, dissolvendo il sistema, salvi il problema o meglio i problemi, i contributi concreti che Croce ha recati nei vari campi in cui il suo pensiero si è esercitato in una continua e feconda opera di dissodamento.*

Da questo atteggiamento nasce il saggio sull'estetica crociana, il cui interesse sta nella documentazione che esso ci fornisce del passaggio dal crocianesimo iniziale al libero filosofare. Colorni si comporta con Croce come questi (ed è lo stesso Croce che lo annota acutamente) si era comportato con Hegel: distingue ciò che è vivo da ciò che è morto, dopo aver identificato il morto con il sistema, il vivo con alcune scoperte originali, di cui il pensiero posteriormente non ha potuto e non potrà non tener conto, e che non sono affatto deducibili, né sono state di fatto dedotte, dal sistema, ma son derivate dall'osservazione della realtà, come sarebbe accaduto a un qualsiasi filosofo empirista, e poi costrette, per ragioni discutibili di coerenza, nelle maglie del sistema precostituito e immodificabile. « Si potrebbe dire così che un punto debole del Croce sia proprio nel contrasto fra il suo spirito di sperimentatore indefesso e la necessità di deduzione a priori che egli ha ereditato dalla filosofia idealistica assoluta »[9]*. Nondimeno, mentre la sinistra hegeliana aveva, nei*

8 Recensione a M. Ascoli, *La giustizia*, in « Civiltà moderna », II, 1930, p. 1223.

9 E. Colorni, *L'estetica di Benedetto Croce. Studio critico*, Milano, Società editrice « La cultura », 1932, p. 8.

confronti del maestro, buttato a mare il sistema e salvato il metodo (la dialettica), Colorni rifiuta tanto il sistema quanto il metodo, e salva soltanto quel che egli chiama l'individualismo crociano, cioè, la tendenza a studiare il particolare e il concreto, il « concretismo ». Ne viene che « così esposto e interpretato, sciolto dall'inquadratura della sua dialettica dei distinti, il sistema estetico di Croce appare una raccolta di notizie e di osservazioni universali che si può dire completa ... per l'acume della ricerca, la varietà degli aspetti considerati e delle esigenze soddisfatte »[10]. In questo modo di servirsi di Croce contro Croce, Colorni mostra ormai qualche cosa di più che un atteggiamento d'insoddisfazione verso l'idealismo: lascia intravedere verso quale direzione si muovano le sue preferenze filosofiche, soprattutto là dove crede di poter cogliere l'elemento positivo della filosofia crociana nell'essere non già un idealismo come lo stesso Croce ritiene che sia, ma un empirismo trascendentale, le cui premesse gnoseologiche dovrebbero essere ricercate nell'empirismo idealistico inglese del '700, e di cui si può vedere una certa parentela con alcune forme di contingentismo e di empiriocriticismo contemporanei. Ormai si era buttato, come abbiamo già letto in un brano autobiografico, sugli empiriocriticisti e su Leibniz: ed ora ritrovava in Croce per difenderlo contro lui stesso gli autori cui si andava avvicinando.

Sin da questo primo scritto si ha l'impressione che Colorni, dissolvendo il sistema crociano, tenda a dissolvere il concetto stesso di sistema, la concezione sistematica della filosofia, che, attraverso la critica alla filosofia di Croce, metta in discussione, se non proprio la filosofia, un certo modo di fare filosofia che non lo soddisfa più, la filosofia come concezione del mondo. In una delle pagine autobiografiche più volte citate, ricordando i suoi primi ardori filosofici, commenta ironicamente: « Egli usa oramai correntemente le parole grosse, Io, Spirito, Pensiero. Pensiero di chi? Degli uomini naturalmente. Eppure, se dici "il pensiero umano", anziché "il Pensiero", ti sembra di aver perso tutto ... Filosofia è sentire, compenetrarsi, vivere di una maiuscola a capo di una parola ». Scritto nel luglio del 1937, e

10 Op. cit., p. 87.

quindi alcuni anni dopo il tempo dell'approdo oltre Croce, il passo che segue esprime meglio di ogni altro il punto di arrivo di questo implacabile processo di demolizione: « Egli considera la filosofia come una scienza, non la semplice ricerca di un "punto di vista" ». E ancora: « Egli disprezza coloro che chiamano filosofia l'aver trovato una formula per interpretare il mondo ». Non si sa bene se questo disprezzo per un certo modo di fare filosofia rappresenti nello stesso tempo anche la fine della filosofia in quanto tale. Da un lato, egli continuerà a dire che « la sua *professione è il filosofo » e che la più alta speranza della sua vita è « il riuscire a veder chiaro nel campo filosofico ». Dall'altro, in un brano scritto due anni dopo (nel 1939) ma riferentesi a un episodio accaduto su per giù nel periodo dei passi appena citati, narrando gl'incontri e le discussioni col « Poeta » (Umberto Saba), scrive: « Un giorno mi domandò a bruciapelo: — È così sicuro, lei, di essere sano? E perché fa filosofia? —. Da quel giorno, io non faccio più filosofia ». Quindi spiega che da allora dovette cambiare mestiere e si sentì più libero, non ebbe più orrore per le scienze naturali né il bisogno di scrivere difficile: « La parola "empirico" non è più per me un insulto. E da quel giorno non mi entra più in testa che cosa significhi l'Universale ». Forse si tratta soltanto di una questione di parole e di diversità di accento: tra la filosofia che intende professare dopo essersi liberato dalla filosofia dei filosofi e la non filosofia cui giunge, messo a nudo dalla domanda del poeta, c'è una certa parentela, forse sono la stessa cosa. È comunque un modo di pensare in cui « empirico » non è più un insulto. La vecchia lezione degli empiriocriticisti che è poi la lezione, si badi bene, donde sono nati il neo-empirismo del Circolo di Vienna e il radicalismo, che non si sa se più dire anti-metafisico o addirittura anti-filosofico, contemporaneo, ha dato i suoi frutti.*

Tornando un poco indietro, alla critica di Croce, l'insoddisfazione nasceva, si è detto, non dai singoli concetti ma dall'ordine in cui erano stati collocati. Andando alla ricerca di un nuovo ordine dovette balenargli l'idea che il problema stesso dell'ordine fosse un problema mal posto. Esiste davvero un ordine? prima di escogitare un nuovo ordine, come hanno di solito

fatto i filosofi, non sarebbe il caso di domandarsi se un ordine qualunque esista? o se, al contrario, questi elementi che il filosofo cerca invano di comporre in un ordine « possano vivere così separati, paralleli, autonomi, senza svilupparsi necessariamente l'uno nell'altro, senza gerarchie e precedenze? ». Per rispondere a queste domande non vi era forse miglior banco di prova dell'opera del filosofo che più di ogni altro aveva con maggior rigore scomposto l'universo sin nelle sue più piccole parti e poi lo aveva ricomposto nell'ordine più perfetto: il filosofo della monade e dell'armonia prestabilita.

L'idealismo italiano non aveva mai incontrato Leibniz sulla sua strada; lo aveva soltanto sfiorato di passaggio o di scorcio, come il grande contemporaneo e antagonista di Vico. Ma intorno al 1930, in poco meno di dieci anni, da un lato, per opera dei cattolici che reagivano all'ostracismo dato loro dagli idealisti, dall'altro nel tentativo di parte idealistica di trovare precursori un po' dappertutto, specie prima di Kant, vi fu una vera e propria fioritura di studi leibniziani, insolita, e non più ripetuta dopo d'allora: Il significato storico di Leibniz *(1929) di monsignor Francesco Olgiati;* La spiritualità dell'essere e Leibniz *(1933) di Giovanni Emanuele Barié;* Il sistema di Leibniz *(1933) di F. Carlotti;* Finalismo e necessità in Leibniz *(1936) di Susanna Del Boca. I classici ognuno li legge a suo modo: il modo con cui Colorni legge Leibniz non è né quello del teista o del teologo che cerca una rivincita contro l'immanentismo né quello dell'idealista che vuole estendere il proprio dominio. Egli cerca in Leibniz, come si è detto, una lezione di metodo, un uso rigoroso della ragione, lezione che solo può dare, contro il verbalismo e il nullismo concettuale degli epigoni dell'idealismo, una filosofia che nasce dal cervello di uno dei più grandi logici e matematici di tutti i tempi. Non intende dare del suo autore né una interpretazione polemica per partito preso, anche se l'immergersi nello studio di Leibniz gli serva per guarire definitivamente dal crocianesimo e per dimostrare che l'idealismo non è affatto il naturale sbocco e la conclusione della filosofia moderna; né un'interpretazione forzatamente at-*

tualizzante, anche se sia convinto che da Leibniz si diparta lo sviluppo della logica moderna, e anche se, per chi guarda alla storia della filosofia come alla storia del fecondo connubio tra sapere filosofico e progresso scientifico, Leibniz debba essere considerato più attuale di Hegel. Contro questa seconda interpretazione è diretta esplicitamente la recensione al libro di Barié, il quale, prendendo lo spunto da un'annotazione di Gentile, isolando e ingigantendo il tema della spiritualità dell'essere, aveva fatto di Leibniz un idealista avanti lettera. Dopo aver osservato che nella parte dedicata a Leibniz si trovano continui riferimenti al pensiero di Barié e in quella in cui Barié espone il proprio pensiero si ritrovano continui riferimenti a Leibniz, conclude: « Per dir subito il nostro appunto principale, avremmo preferito nella parte storica meno Barié, nella teoretica meno Leibniz ». Contro la prima interpretazione, quella teologica e teistica, più che le intenzioni o le dichiarazioni contano i fatti, cioè il tipo di lavoro che egli conduce su un autore « difficilissimo » ed « enigmatico », e che consiste prima di tutto in un esame quanto più ampio possibile delle fonti (più delle fonti che della letteratura sull'argomento) allo scopo di capire Leibniz attraverso Leibniz e non attraverso Gentile o Barié o Vico.

Beninteso, anch'egli ha in mente, e non può non averla, la sua interpretazione, la quale, per dirla in breve, non è quella idealistica ma non è neppure quella che per reazione all'idealismo e all'immanentismo risuscita e rivaluta il pensiero religioso e metafisico del grande avversario di Locke. È un'interpretazione che tende a mettere in rilievo l'intellettualismo radicale di Leibniz e attraverso questo radicalismo dell'intelletto il suo anti-misticismo e l'assenza di un autentico spirito religioso. Una interpretazione che ben si addice a uno studioso, che anche esistenzialmente ha sempre messo innanzi i diritti della ragione su quelli della volontà, e che debutta con un saggio, il già citato Di alcune relazioni fra conoscenza e volontà, *volto a respingere il primato della pratica, in cui va a finire ogni filosofia idealistica da Fichte a Gentile correndo a precipizio verso l'irrazionalismo, insistente sulla non autonomia della volontà rispetto alla conoscenza, e concludente, non a caso, con una sorta di ri-*

chiesta di soccorso alla monade di Leibniz. Importante a questo proposito è la prima pagina del primo saggio leibniziano che affronta subito il problema del cosiddetto misticismo dell'autore della Monadologia. *Vi sono personalità mistiche e personalità intellettualistiche. A differenza da Cartesio « Leibniz è, nel fondo del suo carattere, l'intellettualista più puro, l'antimistico per eccellenza. Benché i problemi religiosi costituiscano uno dei suoi interessi preponderanti, non è possibile parlare di una religiosità leibniziana ». Nella storia più recente della fortuna di Leibniz, alle interpretazioni che avevano messo in rilievo il contributo dato da Leibniz alla logica e alla scienza moderne a cominciare da Bertrand Russell (1900), per proseguire con Couturat (1901) e con Ernst Cassirer (1902), erano seguite interpretazioni religiose, di cui la più importante era certamente quella di Jean Baruzi (*Leibniz e l'organisation religieuse de la terre, *1907). In polemica diretta con l'interpretazione di Baruzi, Colorni difende la sua interpretazione intellettualistica e anti-mistica, mostrando, con lettere e fatti alla mano, l'insofferenza di Leibniz per ogni manifestazione di religiosità mistica, settaria e in definitiva irrazionale. Onde la ribadita affermazione, che è il motivo conduttore dei vari saggi: « In Leibniz ... l'anteriorità della conoscenza sulla volontà è un principio continuamente affermato ».*

Per quanto della progettata e lungamente curata monografia leibniziana non siano rimasti che alcuni capitoli, se ne può intendere il disegno generale, sol che si ponga mente che la critica del misticismo leibniziano può benissimo essere considerata come il punto di partenza di un'interpretazione che intende andare nel senso perfettamente opposto, mentre i capitoli seguenti, sull'estetica, su conoscenza e volontà, sul libero arbitrio e sulla grazia, sono la riprova della correttezza della interpretazione assunta attraverso l'esame di alcuni temi — si pensi in modo particolare al tema del bello e della grazia — in cui parrebbe che l'assunto fosse più difficile da dimostrare: la bellezza del cosmo consiste nella sua razionalità; la moralità si dispiega nella lotta della ragione contro le passioni; l'errore ha natura teoretica; non esiste la libertà come libero arbitrio perché la volontà che sceglie è sempre determinata da una ragione; e

via enumerando. Il tema della grazia è forse quello in cui l'intendimento dell'autore è più chiaro: perché proprio qui, di fronte a un tema scabroso, e aperto più di ogni altro a soluzioni irrazionalistiche, egli trae la conferma « del carattere intellettualistico della morale leibniziana e della sua lontananza da ogni atteggiamento irrazionalistico ». Contrariamente a Paolo e ad Agostino, Leibniz intende la grazia come la disposizione dell'intelletto umano a conoscere e a godere della bontà di Dio e ad agire in conseguenza. « Non è nulla di soprannaturale e soprarazionale; è la ragione stessa nella sua purezza e nella sua armonicità ... Non è una forza che trascini di là da ogni pensiero o convinzione intellettuale: è invece appunto il pensiero e la convinzione intellettuale, e lo sforzo di conoscere la realtà ». Insomma, dal momento che la grazia non produce sull'animo dell'uomo nulla che si differenzi, se non per grado, dalla normale attività conoscitivo-volitiva, si deve concludere che « Leibniz accetta anche qui d'introdurre l'opera soprannaturale di Dio, a patto di ridurre questa ad un'estensione indefinita della legge naturale ».

Un'interpretazione, si diceva, non un'attualizzazione e neppure una critica, se mai una ricostruzione con un obiettivo ben chiaro in mente. Un accenno di critica si trova proprio in una delle ultime pagine, dove si legge che Leibniz non sospetta essere la continuità « più che una legge della natura, un'esigenza dello spirito nella considerazione della natura stessa ». È solo un accenno: ma a chi conosca l'esito di una riflessione sul destino della filosofia, di cui lo studio del pensiero leibniziano non è che un punto di partenza — esito quale si manifesta negli scritti teorici che esamineremo tra poco —, tutt'altro che casuale.

Tra il 1930 e il 1940 avviene la crisi dell'idealismo, cui segue la ricerca di nuove vie, proprio ad opera della generazione di Colorni. Mentre l'idealismo, come era accaduto del resto alla filosofia di Hegel, si scinde in una destra e in una sinistra, le vie battute per uscire dalla crisi sono soprattutto due: quella che passa attraverso una riflessione sulle trasformazioni avvenute in seno al sapere scientifico e che dà origine a una filosofia

scientifica, risolutamente anti-metafisica, qual è il positivismo logico, cui aprono la strada in Italia gli studi di Ludovico Geymonat; e quella che passa attraverso l'esistenzialismo (Abbagnano, il primo Luporini), che a sua volta, risalendo direttamente o indirettamente a Kierkegaard (cui nel 1936 Franco Lombardi dedica un libro rivelatore), si riallaccia anch'essa, come il positivismo, ad uno dei punti di rottura del sistema hegeliano. La via di Colorni è la prima, anche se a differenza da Geymonat egli la percorre non tanto facendosi guidare dai filosofi del Circolo di Vienna quanto attraverso uno studio diretto delle opere di scienziati che hanno rivoluzionato o stanno rivoluzionando il modo stesso d'intendere la scienza e la visione scientifica del mondo, rivolgendo una particolare attenzione alla fisica, alla teoria della relatività, e in un secondo tempo anche alla psicanalisi.

*Consapevole della gravità della crisi, egli stesso cerca di darsene ragione, ricostruendo le varie direzioni prese dal sapere filosofico e dal sapere scientifico dopo Kant e indicando quale debba essere, a suo giudizio, l'unica direzione giusta. Questa ricostruzione viene compiuta sotto forma di apologo (vedi l'*Apologo su quattro modi di filosofare *e il frammento intitolato* Programma*), di cui occorre cercare la chiave. Il punto di partenza del pensiero moderno è Kant, il quale ha fatto accettare alla filosofia la rivoluzione copernicana, che già la scienza aveva compiuto all'inizio dell'età moderna, così vincendo « l'idolo dell'antropomorfismo », e ponendo limiti rigorosi alla ragione. Nell'apologo Kant è il vecchio padre, che ha lasciato ai quattro figli una casa confortevole, sufficiente alla soddisfazione dei bisogni della vita (il mondo dell'esperienza), ma ha nello stesso tempo loro ingiunto di non uscire dalle mura se non vogliono smarrirsi in una via senza uscita dalla quale rischierebbero di non tornare più indietro. I quattro figli rappresentano i quattro modi con cui rispettivamente la filosofia e la scienza successive hanno osservato o trasgredito il divieto del padre. Dei due figli che hanno obbedito, e non hanno mai avuto la tentazione di guardare al di là delle pareti domestiche, l'uno è il positivista (scienziato più che filosofo), che ha continuato a lavorare all'interno della casa per arricchirla ed ab-*

bellirla e non sente il bisogno di uscirne perché ne è soddisfatto e non chiede nulla oltre quello che la casa, il mondo fenomenico, che egli scambia per il mondo reale, gli offre. Il secondo è il filosofo idealista, che resta, sì, dentro la casa, come il positivista, ma, a differenza del positivista che è pago di quel che vi trova e altro non chiede, costruisce una bella teoria filosofica per sostenere che la casa è tutta la realtà e che al di fuori della casa non c'è assolutamente nulla, trasformando in tal modo una saggia regola di comportamento (il comando di non uscire) in una fantastica visione del mondo, un metodo in una nuova metafisica (l'immanentismo). Entrambi hanno obbedito al padre, ma proprio perché hanno obbedito non hanno fatto fare un passo avanti al pensiero umano. Ormai la loro strada è bloccata. I figli prediletti sono quelli che hanno disobbedito. Di questi, l'uno è l'irrazionalista, cui il divieto di non uscire è uno stimolo per infrangerlo: fa una breccia nel muro, scompare per qualche tempo e quando torna proclama che il mondo è dei forti, dei temerari, di coloro che sono disposti a mettere tutto in gioco (qui l'allusione a Nietzsche è trasparente), anche se poi rimane nei fratelli il dubbio se sia uscito veramente o non scambi in buona o mala fede le proprie immaginazioni per una realtà che non esiste. L'altro è il neo-positivista che ha del positivista l'amore per la ricerca delle cose concrete ma insieme ha dell'irrazionalista un'insaziabile curiosità per il nuovo, con la differenza che ha capito che il nuovo non si conquista buttandosi all'avventura fuori dal muro ma studiando attentamente come è fatto per vedere se non sia possibile demolirlo e costruirne uno nuovo. Quest'ultimo soltanto è quegli che ha imparato la lezione di Kant, e che, proprio perché non gli ubbidisce passivamente, fa avanzare il pensiero umano.

Colorni aveva letto la Critica della ragion pura, *com'egli stesso racconta, all'inizio della sua passione filosofica, e se n'era compenetrato tanto da non soffrire un filosofo come Nietzsche. Solo dopo qualche anno avrebbe cominciato ad ammirare anche il profeta di Zarathustra. Non parla mai di Hegel: la filosofia di Hegel gli è estranea, come quella che non permette sortite. Se si può identificare la filosofia di Hegel con l'atteggiamento del secondo figlio, è certamente quella che gli è più lontana: non*

è né l'umile lavoro dell'artigiano né la folle avventura di chi tenta nuove strade. L'atteggiamento verso il quale vanno le sue preferenze è una combinazione di positivismo e di irrazionalismo. All'università aveva avuto tra i suoi maestri un kantiano come Martinetti. Fu attratto dai due caratteri fondamentali della filosofia kantiana: la critica della metafisica e il rigorismo morale, in altre parole il relativismo in teoretica e l'assolutismo in etica. Tanto da considerarsi, tenuto conto dei tempi e delle nuove condizioni del sapere, un kantiano. Assumere come punto di partenza la filosofia di Kant voleva dire porsi in una prospettiva storica completamente diversa da quella consueta allora (ed anche oggi) in Italia, che posticipa il momento della svolta a Hegel il quale avrebbe compiuto quella rivoluzione dalla trascendenza all'immanenza che Kant aveva preannunciata ma lasciata a metà strada. Secondo questa prospettiva, le varie direzioni della filosofia contemporanea sorgono non già dalla continuazione del kantismo ma dalla dissoluzione dell'hegelismo (si pensi alla fortuna che ha avuto in Italia il testo canonico di questa interpretazione, Von Hegel bis Nietzsche *di Karl Löwith, apparso nel 1947). Mentre nella prospettiva hegeliana tutto il corso successivo della filosofia viene interpretato come una rivolta contro Hegel, come la conclusione della filosofia classica giunta al suo compimento, e le varie correnti di pensiero, positivismo, Kierkegaard, Marx, Nietzsche, come i vari modi in cui la filosofia, l'ultima filosofia, si può convertire in non-filosofia, nella prospettiva kantiana, adottata da Colorni, l'idealismo e la filosofia classica tedesca, anziché essere il momento culminante della storia della filosofia, sono una delle possibili strade che si erano aperte dopo la critica kantiana, e fra tutte una delle più infeconde, se non la più infeconda, perché di tutte è quella più chiusa ad ogni ulteriore sviluppo. Ancora: a differenza di quel che accade nella prospettiva hegeliana, in cui viene assunto come punto di riferimento non il momento della svolta e quindi del cominciamento di un nuovo processo, ma il momento della conclusione, non la rivoluzione, si direbbe in linguaggio politico, ma la restaurazione, i personaggi positivi della prospettiva kantiana sono coloro che hanno disobbedito e disobbedendo hanno dato origine ad altre*

rotture, non gli obbedienti che con la loro osservanza hanno arrestato lo sviluppo del pensiero: insomma, in un'atmosfera satura di conformismo idealistico, com'era quella in cui Colorni cominciava a scrivere, l'apologo del padre e dei quattro figli è un elogio dell'anticonformismo, un omaggio all'illuministico e kantiano « sapere aude ». Infine, anche rispetto alla collocazione e alla valutazione delle diverse correnti della filosofia contemporanea, le due prospettive non potrebbero essere più diverse. Si osservino le due coppie: positivismo-idealismo da un lato, irrazionalismo e neo-positivismo dall'altro. L'idealismo non è più, come nella vulgata idealistica dominante allora in Italia, l'opposto del positivismo, ma ne è l'irrigidimento e la deformazione speculativa. L'irrazionalismo non è l'antagonista del sapere scientifico, ma è soltanto l'ipertrofizzazione filosofica, e quindi una falsa assolutizzazione, di quell'atteggiamento iconoclastico di fronte alle verità ricevute senza il quale non vi è progresso scientifico (non ci sarebbe stata la più sconvolgente delle scoperte scientifiche, quella della psicanalisi, senza il nietzschiano rovesciamento di tutti i valori).

Balza agli occhi che in questa interpretazione che Colorni dà dello sviluppo del pensiero filosofico dopo Kant non c'è posto per il marxismo (mentre nella prospettiva hegeliana il marxismo diventa uno dei momenti cruciali del dopo-Hegel). Il discorso su ciò che sopravvisse del marxismo teorico in Italia durante il fascismo è ancora da fare. Ma in generale si può dire che sopravvisse poco o nulla: non solo per motivi polizieschi, come si sarebbe indotti a credere, ma perché il marxismo si era venuto identificando sempre più dopo la rivoluzione d'ottobre e dopo Stalin con la dottrina ufficiale dello stato sovietico e sembrava non dovesse più interessare i filosofi e in genere coloro che volevano ancora pensare con la loro testa. Sta di fatto che i giovani della generazione di Colorni, nonostante il fascismo e la sua anti-cultura, apersero le finestre verso tutti gli orizzonti della cultura del tempo: solo verso il marxismo, o meglio verso quella dottrina o catechismo che in quel tempo era diventato il marxismo, queste finestre rimasero quasi completamente chiuse. Nell'ambito dell'opposizione interna, il primo ed unico tentativo ch'io ricordi di discussione filosofica di

Marx e del marxismo fu fatto da Guido Calogero con un corso di lezioni all'Università di Pisa che tra l'altro si riallacciavano ad alcuni dei più importanti motivi della critica al marxismo di Croce, e, riprendendo la discussione di fin di secolo nel seno dell'incipiente idealismo, cioè della « nuova filosofia », tendevano a negare ogni valore al marxismo in quanto filosofia, lasciandolo volentieri a coloro che venivano chiamati spregiativamente i « marxisti teologizzanti », e a salvare di Marx, o l'ideale etico-politico o alcune scoperte metodologiche e scientifiche, che non avevano niente a che vedere con quella filosofia, anzi vi contrastavano[11]*. Se un elemento costante c'era stato nella critica al marxismo da parte della filosofia italiana, dopo Croce, con l'eccezione di Rodolfo Mondolfo, esso era consistito nella negazione del marxismo come filosofia, con la conseguenza che, nonostante tutto il rilievo che ad esso doveva essere attribuito nella storia politica e sociale dell'ultimo secolo, esso veniva totalmente espunto dalla storia della filosofia. All'infuori dell'ortodossia dei comunisti correva nella cultura antifascista, non soltanto italiana, l'idea del superamento del marxismo, di cui si era fatto eco lo stesso Carlo Rosselli in* Socialismo liberale, *che apparve a Parigi nel 1930.*

*Tutti e due i saggi teoretici più importanti (*Conoscenza filosofica e fisica teorica *e* Filosofia e scienza*) prendono le mosse da Kant. È Kant che con la critica radicale dell'antropomorfismo e con la scoperta delle categorie apriori dell'intelletto, con l'affermazione che noi troviamo nella natura quello che ci abbiamo messo, ha aperto la strada al progresso della scienza nel secolo XIX giù giù sino alla nuova fisica. La quale estende alle scienze della natura il principio della costruzione apriori e trascendentale che Kant aveva applicato alla matematica. Ma l'importanza di Kant non consiste tanto nelle singole scoperte quanto nella scoperta del metodo che ha permesso alla scienza suc-*

11 Questo saggio fu primamente pubblicato sotto forma di dispense col titolo *Intorno al materialismo storico*, presso il libraio Vallerini di Pisa, nel 1941, quindi in libro col titolo *Il metodo dell'economia e il marxismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1944.

cessiva di passare di scoperta in scoperta. « Egli ha messo in mano ai suoi contemporanei ed ai posteri una specie di metodo intellettuale-morale per diventare scopritori scientifici ». Da Kant insomma si diparte non tanto una nuova filosofia quanto una nuova « direttiva gnoseologica », che permette, mi si passi anche qui un'espressione del linguaggio politico, non la rivoluzione una tantum *ma la rivoluzione permanente. Una volta riconosciuta la irrealtà delle categorie dell'intelletto, era aperta la strada per sottoporre a critica radicale tutte le pretese categorie universali del pensiero. È così che si è venuta a poco a poco scalzando l'immagine tradizionale del mondo dello spirito. In altre parole: se il primo passo è consistito nel rendersi conto che le famose leggi della realtà non sono se non forme del nostro intelletto, il secondo dovrà consistere nel domandarsi se queste forme siano proprio necessarie o non siano alla loro volta riducibili ad altro.*

I documenti di questa dissoluzione — una dissoluzione che è insieme innovazione e passo avanti nel dominio dell'uomo sulla natura e su se stesso — sono per Colorni due: la fisica teorica e la psicanalisi. Non è il caso d'indagare le ragioni per cui due forme di esperienza intellettuali così diverse, come la fisica teorica e la psicanalisi, si siano trovate a confluire nello stesso itinerario mentale. Questa confluenza è una prova dello sforzo che egli faceva per trovare una via d'uscita dall'idealismo ormai imbalsamato, e della direzione presa, che non era quella del ritorno alla riflessione intimistica, dell'analisi dell'esistenza singola, dell'uomo gettato nel mondo, ecc., che era la via evasiva dell'esistenzialismo (allora a me parve addirittura un prolungamento del decadentismo europeo), ma quella che invitava ad avventurarsi nella conoscenza di terre sino allora inesplorate, e i cui risultati già apparivano, a chi non fosse obnubilato dalla boria filosofica, ancora imperversante e ottundente, meravigliosi. L'interesse per la psicanalisi si andava diffondendo proprio in quegli anni in Italia, ed aveva trovato il maggior centro di irradiazione in una città mediatrice come Trieste, dove erano nate La coscienza di Zeno *di Italo Svevo e le poesie di Umberto Saba (che parla — come si legge nel brano intitolato* Il poeta *— « il gergo della psicanalisi »). È anche lecito fare*

l'ipotesi che vi fosse piombato dentro irresistibilmente per la tendenza fortissima, già rilevata, alla introspezione, che lo spingeva a cercare di veder chiaro dentro se stesso con assillanti analisi di tra il crudele e l'ironico: si veda, ad esempio, la critica che egli fa dell'imperativo categorico (eppure se non si tenesse conto della forza dell'imperativo categorico, il significato della sua vita e della sua morte sarebbe incomprensibile). Ciò che fisica teorica e psicanalisi hanno in comune è l'essere protagonisti, forse i maggiori protagonisti, se pure in diversi campi, del processo di dissoluzione, o di « sbloccamento », com'egli talvolta dice, e con ciò di distruzione, dell'immagine tradizionale della filosofia. « Ora, ciò che la psicologia e l'antropologia cercano di fare per le categorie morali ed affettive, la matematica e la fisica lo hanno già fatto in modo molto esauriente per le categorie più tipicamente conoscitive ». Da quest'opera di distruzione sono derivati i maggiori progressi della scienza.

Dalle riflessioni sui nuovi indirizzi scientifici sia nel campo della fisica sia nel campo della psicologia, Colorni formula alcune idee sulla scienza che avvicinano la sua posizione, quale si può ricostruire dai frammenti che ci sono rimasti, a quella di P. W. Bridgman, la cui Logic of Modern Physics *apparve nel 1927, che quasi certamente Colorni non conosceva, e a quella, come è stato già osservato da Ferruccio Rossi-Landi, di Hugo Dingler, la cui* Methode der Physik *era apparsa nel 1938*[12]*. Egli distingue infatti due usi del termine conoscenza: come affermazione di una verità e come padronanza di un processo. Il primo è il modo tradizionale della filosofia, il secondo è quello sempre adoperato, anche se non ne sia stata sempre consapevole, dalla scienza: « Per chi voglia mostrare che una sostanza non è semplice, ma composta, il miglior metodo non è*

12 Il richiamo al pensiero di Hugo Dingler è stato fatto da F. Rossi-Landi, nell'unico (a mia conoscenza) saggio critico e interpretativo sul pensiero di Colorni, che ho tenuto sempre presente in queste pagine: *Sugli scritti di Eugenio Colorni*, in « Rivista critica di storia della filosofia », VII, 1952, pp. 147-153. Dello stesso autore anche la voce Colorni Eugenio, in *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. II, p. 146, dove la filosofia di Colorni viene interpretata come « a renewed, pragmatically corrected Kantianism close in character to the operationalism of Percy W. Bridgman and Hugo Dingler ».

di ragionare sulla sua essenza, né di osservarla da tutte le parti, né di abbandonarla andando in cerca di altre sostanze che si possano considerare più semplici; ma effettivamente di scomporla, e ricomporla poi mediante gli elementi così ottenuti. Sol quando siamo padroni del suo processo formativo, e lo possiamo ripetere, influenzare, modificare, prevedere, a nostro piacere, solo allora possiamo dire di conoscerlo veramente. Conoscerlo, anzi, non significa, in questo caso, altro che questo: esserne padroni «. Una proposizione come «A è B» in fisica non significa « È vero che A è B » ma « io (o altri per me) sono capaci di trasformare A in B ». Per fare un esempio concreto, la proposizione « Esistono idee innate » in filosofia significa che vi sono idee oltre le quali non si può andare nella costruzione di un qualsiasi processo conoscitivo. Per la scienza, invece, significa che « nel lavoro di analisi dei concetti umani, per giungere ai loro elementi costitutivi, c'imbattiamo in formazioni che non riusciamo a decomporre, e che siamo costretti a considerare come primitive ». Al problema delle idee innate la risposta che dà lo scienziato è completamente diversa da quella che dà l'empirista secondo cui « non esistono idee innate ». Anche questa è una risposta filosofica, perché pretende di valere universalmente quanto la proposizione contraria. Se del problema s'impadronisce uno scienziato, come lo psicologo, la risposta non è né affermativa né negativa: questi osserva come si comportano alcune delle pretese idee innate in alcuni uomini, cerca di ricostruire il processo del loro manifestarsi nella mente e, quando attraverso questo processo di scomposizione, giunge alla conclusione che quella idea è derivata, allora non presumerà di concludere che non esistono idee innate, ma « si limiterà a indicare gli strumenti, i metodi, i reagenti psicologici, usati per compiere tale dissoluzione, affinché vengano eventualmente adoperati da altri in casi analoghi ». Insomma, la scienza « non vuole affermare mai nulla quanto alla verità. Vuole solo mettere l'uomo in grado di eseguire determinate azioni, o di maneggiare determinati oggetti ».

La mia impressione è che Colorni non fosse soddisfatto del convenzionalismo cui era giunta la critica scientifica più ammodernata per opera del Circolo di Vienna e si fosse accinto ad

esplorare la psicanalisi per vedere se era possibile darsi una ragione di quelle stesse convenzioni che poniamo alla base dei nostri procedimenti razionali. Non siamo in grado di giudicare quale sarebbe stato l'esito di questa irrequietezza intellettuale che lo aveva indotto ad andare sempre più in là, in un'opera che tendeva con inesorabile lucidità alla distruzione dell'immagine mentale e morale del mondo quale era stata ereditata dalla filosofia e dalla scienza ottocentesca. Possiamo intravedere, se non la meta, il cammino attraverso le pagine in cui egli smonta con il gusto di un enfant terrible *alcuni concetti tradizionali della filosofia, come apriori e aposteriori, razionale ed empirico, costante universale, legge naturale, esperienza, causa, ecc. Quale fosse il grado di consapevolezza cui era giunto in questo lavoro di riflessione sulla scienza, si può vedere dal* Programma di una rivista di metodologia scientifica, *che ho collocato alla fine della sezione degli* Scritti filosofici, *a guisa di conclusione, non solo in ordine di tempo ma anche in ordine ai concetti, di una ricerca purtroppo incompiuta. Il progetto della rivista, per la cui pubblicazione intercorsero trattative senza esito con l'editore Einaudi, fu discusso lungamente, in tutti i particolari (struttura, orientamento, casa editrice, collaboratori, ecc.) con Ludovico Geymonat, durante l'anno di confino a Melfi (1942): la direzione avrebbe dovuto essere affidata ad Antonio Banfi; l'uscita era stata prevista per la fine del 1943. Esso rivela non solo una piena maturità e una perfettamente raggiunta chiarezza d'intendimenti, ma anche la salda convinzione che ormai la strada giusta era stata trovata. Ed era una strada di cui si intravedeva soltanto l'inizio e che avrebbe dovuto condurre molto lontano. Non ho bisogno di sottolineare la novità del progetto in un ambiente culturale come quello italiano, e la preveggenza di cui il suo autore dava prova. Si dia un'occhiata ai nomi dei filosofi e degli scienziati cui la rivista avrebbe dovuto dedicare la propria attenzione. Sono nomi allora in gran parte sconosciuti o dimenticati dalla filosofia ufficiale del tempo, e saliti invece in gran fama, anche se non duratura (qui il discorso non riguarda più il nostro autore ma la nostra cultura), subito dopo la liberazione.*

Con la distinzione fra filosofia e scienza, corrispondente alla

distinzione fra possesso della verità e padronanza dei vari procedimenti di ricerca, e con la risoluzione dell'interesse originariamente filosofico nell'interesse esclusivo per l'analisi di questi procedimenti, cioè per la metodologia, Colorni dava il colpo di grazia alla filosofia nel senso tradizionale della parola. E così facendo anticipava (non possiamo dire « apriva la strada » perché le sue pagine più significative rimasero allora inedite) l'esplosione metodologica degli anni intorno al cinquanta. Della definitiva liquidazione della filosofia il documento conclusivo è il primo dei Dialoghi di Commodo, *intitolato* Della lettura dei filosofi: *nondimeno questa liquidazione non ha niente a che vedere con quella più consueta dello scienziato puro, o meglio dello scientista (impersonato dal primo interlocutore), il quale non sa che farsi della filosofia perché il linguaggio dei filosofi è astruso e i loro ragionamenti sono pieni di petizioni di principio. In fondo, lo scienziato rifiuta la filosofia perché non la capisce, perché come soleva dire Salvemini (che non cito a caso, perché nell'interlocutore scientista è raffigurato Ernesto Rossi, il di lui allievo prediletto), la filosofia è un filtro alla rovescia, dove le idee entrano chiare ed escono scure. Commodo, cioè Colorni, vuole invece avanzare l'idea che la filosofia sia da rifiutare perché, dopo aver fatto ogni sforzo per capirla, ci si rende conto che è un fatto personale e « i filosofi sono gente impegnata a far propaganda di certe loro faccende personali, che sono, in fin dei conti, sempre le stesse: una volta si chiamavano "esistenza di Dio", "immortalità dell'anima" ecc. Oggi si chiamano "spiritualità dell'essere", "autonomia delle leggi morali" o che so altro ». Che il filosofo usi il ragionamento per risolvere i suoi problemi non vuol dire che debba essere giudicato dai ragionamenti che fa: usa il ragionamento come lo strumento più adatto, o che ritiene più adatto, per fare la « propaganda » delle proprie idee. Va giudicato dalle idee che esprime, le quali idee poi debbono essere analizzate come tutte le idee degli uomini pensanti e non pensanti con strumenti adatti (come sembra sia, per quanto ancora in fasce, la psicanalisi). Ancora una volta, la colpa (ma è per Colorni una felice colpa) sarebbe di Kant, il quale ha segnato limiti perentori (che peraltro non sono stati rispettati) alla nostra ragione e le ha*

precluso il campo tradizionale su cui la filosofia d'ogni tempo aveva esteso il proprio dominio cartaceo. In realtà, la considerazione del ragionamento filosofico come « razionalizzazione » di più o meno oscure impressioni della coscienza ha più di Freud che di Kant e fa pensare se mai alle « derivazioni » di Pareto (fa pensare, dico, perché nessuno in quegli anni, tranne Ernesto Rossi, uno degli interlocutori, conosceva il Trattato di sociologia generale*).*

Per il metodologo che vuol liberare la scienza dagli idoli filosofici che le hanno sbarrato il cammino, il primo idolo da spazzar via è il finalismo. La critica del finalismo è il tema principale, come si è detto, dei Dialoghi di Commodo. *Per chi aveva dedicato tanta parte delle proprie ricerche di storia della filosofia al propagatore (o propagandista) del « migliore dei mondi possibile », cioè di un pensatore che in un'età di avanzante meccanicismo aveva rimesso in onore le cause finali, il finalismo aveva dovuto essere un tema costante di riflessione, e una ragione persistente di perplessità. Il finalismo è insidioso, perché senza che uno se ne accorga si insinua dappertutto: anche la scienza contemporanea, nonostante tutti gli sforzi per liberarsene, ne è imbevuta. Un concetto come quello di « costante universale » racchiude in sé « tonnellate di finalismo ». Il finalismo è puramente e semplicemente la conseguenza della concezione antropomorfica o antropocentrica dell'universo, la quale è a sua volta la conseguenza dell'ingenua idea che il mondo sia fatto per l'uomo, mentre è vero al contrario che l'uomo si adatta, o si è adattato a poco a poco, al mondo in cui si è venuto a trovare. Il finalismo è l'illusione nascente dal credere che ciò che è conforme alla natura dell'uomo sia una specie di beneficio che la natura stessa o Dio hanno offerto all'uomo, mentre dipende unicamente dal fatto che l'uomo ha foggiato per comprendere e dominare la natura certi strumenti che hanno e serbano la sua impronta. Insomma l'uomo trova nella natura ciò che vi ha messo: e invece di dire che la natura è una creazione dell'uomo preferisce sostenere che l'uomo è una creatura della natura (e per di più di una natura benefica).*

*Anche in questo caso per chiarire il pensiero dell'autore possiamo servirci di un apologo (*La nostra immagine*), che ci fa assistere ai dubbi che assalgono il padre di un bimbo appena nato, il quale si domanda se davvero tutto ciò che accade durante la nascita sia « così armonico, coerente, economico », come si è portati a dire nell'impeto della sorpresa, o se, invece, a pensarci bene, le cose non avrebbero potuto andare altrimenti, con maggiore semplicità o minor dispendio di energie. Siamo generalmente portati a non porci il problema perché, avendo bisogno di ordine (« l'uomo non ha gli organi adatti per concepire il disordine »), vediamo ordine dappertutto, e vediamo solo ordine perché l'ordine ci può servire, il disordine no. Così arriviamo alle radici della illusione finalistica: « Si tratta di vedere se sia stata la natura a congegnare le sue leggi in modo conforme ai bisogni dell'uomo; o se non è piuttosto l'uomo, che si è servito di un certo numero di cose secondo i propri bisogni, ordinandole a suo modo ». La migliore definizione del finalismo è la seguente: « Ogni volta che si vuole uscire dall'*uomo misura di tutte le cose *e si cerca di scoprire la conformazione delle vere e proprie* leggi del reale, *non si può fare a meno di immaginare in modo più o meno raffinato, in queste pretese* leggi, *un insieme di* tendenze, fini, armonie *ecc. che sono presi dal mondo dei nostri desideri e dei nostri sentimenti ». Questa definizione permette di chiarire perché il finalismo sia da rifiutare; dove esso appare (e appare dappertutto), ostacola il progresso della conoscenza scientifica. « Indice di un orgoglio insopprimibile, di un amore di se stesso che accieca di fronte a tutto ciò che sia fondamentalmente* altro, *diverso », esso è rovinoso per ogni forma di conoscenza. Si tratta di sapere però se un rifiuto così fermo che vale certamente per le scienze naturali debba valere anche per la storia.*
Uno dei dialoghi di Commodo è dedicato alla discussione di questo problema. Escludere l'intrusione delle cause finali quando è in questione la natura, va bene: ma quando è in questione l'uomo, la cui azione cosciente è determinata da fini? La conclusione cui sembra giungere Commodo (in cui è raffigurato l'autore) nel dibattito con Severo, sostenitore della tesi che la conoscenza storica è irriducibile a quella scientifica, è che se

la storia ha da essere scienza e nella misura in cui si propone di costituirsi, al pari di ogni altra scienza, come sistema di prevedibilità, essa non può fare a meno di eliminare le cause finali: « Generalmente, egli osserva, si considerano tanto più finalistiche e antropomorfiche le cause, quanto meno sono sicure; cioè quanto meno sono cause, *quanto meno sono utili alla scienza ». Ciò non toglie che vi sia un'altra forma di conoscenza storica, che non ha affatto l'intendimento di prevedere il corso delle azioni di questo o quell'individuo, di questo o quel gruppo sociale, ma tende unicamente a penetrare, a immedesimarsi, nell'azione altrui per trarne suggerimenti utili alla pratica, in conformità del principio che bisogna capire gli altri per capire se stessi. L'organo di questo modo di fare storia non è l'intelligenza con tutti i suoi strumenti di misurazione e di verifica, ma l'amore, un modo di presa non intellettivo ma affettivo. Amore e previsione sono incompatibili: « Amare nel senso vero e non degenerato della parola, significa proprio considerare il proprio oggetto come supremamente* altro, *quindi sempre nuovo, sempre sconosciuto, ogni volta conosciuto di nuovo e con sorpresa, in una parola imprevisto, vivo ». Questo tipo di storia è perfettamente legittimo ma non è scienza, o per lo meno è opportuno non chiamarla scienza per non fare confusioni dannose. Di qua la distinzione tra le scienze e quelle altre cose che vengono chiamate, in mancanza di una terminologia accreditata, « attività finalistiche ». In conclusione: « Chiamiamo scienza tutte le attività di ricerca e di conoscenza che cercano di costituire, con mezzi qualsiasi ... dei sistemi di prevedibilità. Chiamiamo attività finalistiche quelle in cui entra un elemento affettivo rivolto verso gli altri o verso se stessi o verso le generazioni avvenire, o verso le passate, o che so io ». Sarebbe assurdo chiedere a Commodo quale delle due sia la « vera » storia. La risposta non potrebbe essere che questa: dipende dall'uso che ne vogliamo fare. Al lettore di oggi interessa cogliere in questa disputa un riflesso del contrasto tra il modo positivistico (e oggi neo-positivistico) e quello idealistico (proprio dello storicismo tedesco e italiano) di concepire la storia: tra il metodo dell'*erklären *e quello del* verstehen *(l'amore o la presa affettiva di Colorni). È una soluzione che consiste*

nel mantenere ben ferma la distinzione ma nello stesso tempo nel non confondere i piani su cui le due diverse prospettive operano, ed hanno i loro buoni motivi, purché non le si confonda, di sopravvivere.
Com'è proprio di ogni forma di radicalismo anti-metafisico e di empirismo radicale (anche se Colorni non accetterebbe di essere chiamato empirista), il pensiero di Colorni è eminentemente dualistico, diviso, quasi direi lacerato, dalla contrapposizione tra ragione critica e fede morale; oltre la zona di luce, sempre più fioca, aperta all'opera instancabile dell'intelletto, c'è una zona di penombra e poi di ombra sempre più fitta, preclusa all'intelligenza, accessibile a qualche altra facoltà dell'uomo, che tanto per intenderci possiamo chiamare anche « amore » (ma lasciando in chi ci ascolta e in noi stessi il sospetto che si tratti della solita scappatoia di chi è arrivato alle soglie dell'intelligibile, teoricamente non più giustificata di quella che conduce a una qualsiasi forma di trascendenza). Quanto più il filosofo si addentra con armi critiche acuminate nel corpo di ciò che è scrutabile, tanto più gli si addensa attorno la sfera oscura dell'imperscrutabile, dinanzi alla quale si deve arrestare per non smarrirsi. Non c'è allora altra risposta che quella dualistica: dualismo tra giudizi di fatto e giudizi di valore, tra mondo della conoscenza e mondo emozionale (come diranno gli empiristi logici), tra ragione e passione (come avrebbe detto un razionalista del seicento), tra conoscenza comunque la si intenda, e amore, tra scienza e vita, e, secondo l'accusa ricorrente del monista, che non può pensare ad un mondo diviso senza esserne turbato e sentirsi diviso in se stesso, e invoca, in nome dell'unità del tutto, la categoria della « totalità » e vi si accomoda (si pensi alla polemica riaccesasi in questi ultimi anni per opera di Adorno e degli adorniani contro Popper), tra intellettualismo astratto e decisionismo (o irrazionalismo) pratico.

Oltre ad alcuni scritti letterari, tuttora inediti, l'opera di Colorni comprende un certo numero di scritti politici, che potranno fare oggetto di un'altra raccolta: di questi, la maggior parte

apparvero su riviste e giornali socialisti, dell'esilio o clandestini, nel periodo fra due guerre, alcuni, gli ultimi, in pubblicazioni federalistiche, alcuni sono inediti. A paragone di quelli filosofici gli scritti politici sono pochi, e quel che è più, poco o punto filosofici. Il che può essere motivo di sorpresa soltanto per chi non abbia presenti alla memoria altre raccolte di scritti di uomini della Resistenza, intellettuali e militanti, come Leone Ginzburg e Giaime Pintor. Anche a non tener conto delle reali difficoltà in cui si trovava chiunque volesse scrivere di politica sotto un regime censorio con la stessa libertà con cui esprimeva le proprie idee nella critica letteraria o filosofica, quel che si è constatato poc'anzi circa il dualismo fra scienza e vita, o il distacco o addirittura l'incomunicabilità fra ragione teoretica e ragione pratica, può servire, per lo meno nel caso di Colorni, a spiegare non tanto il piccolo numero degli scritti politici quanto il fatto che tra questi e gli scritti filosofici sia difficile trovare un ponte di passaggio, e tanto meno un tratto comune: come gli scarsi scritti politici non serbino traccia del travaglio filosofico in cui si dibatteva il loro autore, e, soprattutto, come gli scritti filosofici non tocchino mai, anche là dove sembrano lambirlo, il campo della discussione politica. Significativo il quarto Dialogo *dedicato a una critica dell'economia politica, che, in quanto tale, continua il terzo, dedicato alla critica della storiografia. L'autore attorno a cui si accende il dibattito è Lionel Robbins. Come nel dialogo precedente è posta sotto accusa la presunzione dello storico alimentata dallo storicismo, così in questo l'accusa è rivolta alla presunzione dell'economista, che crede acriticamente nella scientificità dei suoi procedimenti. Nell'uno e nell'altro caso la critica è esclusivamente metodologica. Nel caso specifico dell'economia, la critica, sulla cui acutezza e attualità credo sia superfluo richiamare l'attenzione del lettore di oggi, riguarda principalmente la illusione dell'economista intorno alla purezza deduttiva dei suoi ragionamenti, e il disprezzo alimentato da questa illusione per la « penombra psicologica »: Commodo cerca di dimostrare che questi ragionamenti non sono né puri né deduttivi oppure sono puri e deduttivi solo in quanto sono stati arbitrariamente eliminati i dati empirici (specie i dati psi-*

cologici sulla natura dell'uomo), che peraltro una volta cacciati dalla porta rientrano dalla finestra e ci fanno scoprire che le pretese leggi naturali dell'economia sono tutt'al più leggi statistiche e probabilistiche, né più né meno delle leggi fisiche. Solo in un punto la critica sfiora i riflessi politici dell'impostazione teorica, là dove Commodo osserva ironicamente che per gli economisti puri l'ideale sarebbe che i fatti sottostessero alle (presunte) ferree leggi dell'economia, mentre agli uomini non importa nulla « di vivere in un mondo accessibile a solide e pulite generalizzazioni e previsioni », perché « desiderano... mangiar bene, vestir bene, divertirsi, istruirsi, espandere la propria personalità ecc. ». Ma il tema appena sfiorato è subito abbandonato: a Commodo e ai suoi amici interessa la critica scientifica non la critica politica dell'economia. Oggi può sembrare persin ovvio che una critica scientifica dell'economia non possa andare disgiunta da una critica politica e ancora più ovvio che una critica politica dell'economia non possa non condurre, tanto chi lo idoleggia quanto chi lo lapida, a Marx. Ma l'autore del Capitale *è completamente al di fuori, come si è detto, dell'orizzonte di Colorni e dei suoi amici. Certamente lo hanno letto; ma al momento di servirsene, lo hanno lasciato fuori della porta. Il che può sembrare tanto più strano per un filosofo che è in politica un socialista militante, e per di più, come appare dagli scritti politici che precedono il suo arresto, e quindi il confino dove avvengono i* Dialoghi, *un socialista rivoluzionario. Senonché, Colorni è politicamente un uomo d'azione, impegnato in un dibattito sul « che fare » piuttosto che sul « che cosa e come conoscere ». E d'altra parte il marxismo in Italia è stato troppo spesso un prodotto libresco, un luogo d'incontro e di scontro di filosofi. Il primo marxista italiano dopo la liberazione, Galvano Della Volpe, non proviene dalle fila dell'antifascismo militante e della Resistenza. Oltretutto il marxismo dell'epoca stalinana è diventato una dottrina, un sistema di formule o di parole d'ordine da applicare rigidamente alle varie situazioni secondo direttive che vengono dall'alto: non è, com'era stato negli anni della lotta politica prefascista e come sarà dopo la restaurazione della libertà, un metodo critico. Nulla quindi di più estraneo ad un orientamento mentale che è indirizzato,*

come si è visto, verso la critica epistemologica .
Per un uomo come Colorni, la politica è azione ed è azione guidata, più che da una dottrina o da una concezione generale della società, da una scelta etica, ancora una volta da un imperativo categorico, com'è del resto in un Ginzburg e in un Pintor. Croce avrebbe detto: dalla coscienza morale. « Imperativo categorico », « coscienza morale », parole oscure, o peggio suggestive, di cui è inutile andare a cercare il significato con gli strumenti affilati della critica e della psicologia. Non si verrebbe a capo di niente: si capisce sin dall'inizio che a un certo punto ci si deve fermare se non ci si vuol perdere in meandri da cui è difficile tornare a vedere la luce del sole. Ma non abbiamo per ora altre parole a nostra disposizione per farci capire (eppure, nonostante la loro ambiguità che farebbe inorridire un analista del linguaggio, ci capiamo benissimo). Colorni mette in bocca a un interlocutore di uno degli ultimi dialoghi, il Dialogo della morte, *queste parole spietate, ironiche, liberatrici: « Ciò che ti spinge, o Commodo, all'azione, non è un vero interesse per l'azione stessa, un affetto, un bisogno profondo e sincero di partecipare alla vita degli altri. È piuttosto un senso del dovere, un bisogno di non aver niente da rimproverarti, di essere in pace con la tua coscienza, presentabile di fronte a qualsiasi istanza giudicante: oppure la preoccupazione di conoscere tutto, di aver tutto provato, di fare ogni esperienza che ti arricchisca lo spirito ed allarghi la mente. Ora questi, in fin dei conti, sono tuoi fatti personali ». Certo: anche la morte è un fatto personale. Nondimeno « quella » morte — la morte di Eugenio Colorni — è uno di quei fatti personali dal quale, una volta fissato, non possiamo più allontanare lo sguardo senza sentirci coinvolti, senza domandarci all'infinito il perché e non trovare una risposta che dia tregua al nostro senso d'onore o di pietà o di colpa o d'invidia (la bella morte), e anche alla nostra volontà di capire, di darci una ragione, al nostro bisogno di razionalità, di un ordine dell'universo in cui anche il più piccolo granello di sabbia abbia il suo posto e il suo scopo (rivincita del finalismo?). Perché solo attraverso questa volontà di capire il fatto personale diventa un fatto di tutti. O*

per lo meno di coloro che non hanno dimenticato e sanno che bisogna essere sempre pronti per ricominciare.

La raccolta degli scritti riuniti in questo volume fu curata or sono molti anni, con l'aiuto dei familiari, da Ferruccio Rossi-Landi, che negli anni dopo la liberazione studiò con passione il pensiero filosofico di Colorni e ne intraprese con varie iniziative la diffusione. Dello stesso Rossi-Landi sono le note del curatore siglate NdC. La mia opera di editore è consistita semplicemente nell'esclusione di alcuni scritti per le ragioni addotte nell'introduzione, e soprattutto nell'ordinamento di quelli accolti secondo lo schema illustrato nella stessa introduzione.
La bibliografia degli scritti *di* e *su* Colorni è stata compilata da Mario Quaranta. Mi sono limitato ad aggiungere qualche titolo nella bibliografia *su*.
Ringrazio tutti coloro che mi hanno aiutato nel fornirmi notizie utili alla introduzione: in primo luogo, la moglie Ursula Spinelli Hirschmann, e la figlia Renata Colorni; quindi gli amici di Eugenio per le diverse fasi della di lui vita, Guido Morpurgo Tagliabue, Lucio Luzzatto, Enzo Tagliacozzo.

N. B.

I

Scritti autobiografici

I

La malattia filosofica

> Allmählich hat sich mir herausgestellt, was jede grosse Philosophie war: nämlich das Selbstbekenntnis ihres Urhebers und eine Art ungewollter und unvermerkter « mémoires ».
>
> Mi si è venuto rivelando, a poco a poco, che cosa è stata finora ogni grande filosofia: la confessione del suo creatore, e una specie di involontarie e inavvertite « memorie ».
>
> *Nietzsche*

« Esiste una malattia filosofica? E se esiste, perché chiamarla malattia? ».

« Esiste », rispondiamo. « E si chiama malattia perché se ne può guarire ».

« Che cosa significa guarirne? ».

« Significa trovarsi in uno stato nuovo, nel quale si ha la sensazione di vedere cose che prima non si vedevano, di aver digerito e superato lo stato precedente; in cui i problemi della filosofia hanno ricevuto una soluzione in blocco, perché si è risolto, anzi sciolto, l'atteggiamento che li poneva. E risolvere un problema significa, come tutti sanno, essere in condizione di non porselo più ».

« Ma questo nuovo stato non è anch'esso, in sostanza, filosofia? ».

« Il solito ritornello! Chiamatelo filosofia, se vi piace. M'importa che è uno stato posteriore, ulteriore rispetto a quello in

* Datato. "Ventotene, aprile-maggio 1939". Il poeta cui Colorni si riferisce è Umberto Saba. Inedito, salvo alcune pagine apparse su « Tempo presente », maggio 1957 [NdC].

cui si sono trovati coloro che sono stati chiamati filosofi; uno stato rispetto al quale quello dei filosofi si presenta come una malattia di cui si è guariti, di cui si conoscono oramai le meschinità e gli infantilismi ».

Figuriamoci un ragazzo all'inizio dell'adolescenza. È intelligente, ma fiacco. Un po' grasso, il suo corpo gli pesa. Se è seduto, e deve prendere un oggetto discosto, preferisce sporgersi, a costo di far cadere tutto, piuttosto che compiere l'atto più deciso ma faticoso di alzarsi. L'indolenza a compiere gesti decisi lo caratterizza, anche moralmente. A volte, per la pigrizia di muoversi, giunge a bagnarsi un po' i pantaloni. Guai se i grandi, o anche gli altri ragazzi, se ne accorgessero. Egli vive in una perpetua ansia di venire scoperto. Ci sono poi altre cose che sarebbe terribile se si venissero a sapere. Per esempio, non sa distinguere la destra dalla sinistra.
Non s'interessa affatto di meccanica, come sarebbe il dovere di ogni ragazzo bennato; il che gli viene continuamente rinfacciato dai grandi. E gli vien detto che avrebbe dovuto nascere femmina, e sua sorella maschio.
Egli non si accorge di soffrire molto per questi giudizi. Sono giusti, lo sente; ma se ne vergogna solo un po'. L'atmosfera in cui vive è calda, un po' sudicia. Quello che teme di più sono le improvvise ventate: come quando la mamma si accorge che si è lavato troppo poco, e lo trascina in camera da bagno, e lo malmena con sapone, spazzole, asciugamani. Se nel corso di un capriccio gli viene imposto di chiedere scusa, preferisce cedere subito, che subire il martirio dei lunghi irrigidimenti.
A scuola è uno dei primi; ma i maestri dicono che se volesse, potrebbe fare molto di più. Nelle discussioni è tortuoso, piccoso: lo chiamano Don Cavillo. Anche qui è una certa pesantezza che lo spinge a girare continuamente intorno a posizioni assurde e malcomode, piuttosto che compiere lo sforzo rapido e violento di abbandonarle. Ha scarse curiosità sessuali, e nessun vizio. Si tiene anzi lontano dai discorsi lubrichi dei compagni. Perché? Per principio, per moralità? No: probabilmente per non aver troppe cose da nascondere.
Egli soffre un poco di essere diverso dagli altri bambini; di

avere per esempio delle scarpe, dei calzoni differenti dai comuni, comperati in un negozio specializzato di oggetti razionali e igienici per giovinetti; di non avere il permesso di comperarsi, uscendo di scuola, i caramellati o la liquirizia; di non poter giocare con tutti per la strada, ma solo nei viali riservati, con compagni approvati dai genitori. Egli vorrebbe che nessuno si accorgesse di queste particolarità che lo rendono estraneo e un po' ridicolo ai coetanei. Ma non gli viene mai in mente di trasgredire, o di protestare, o di ribellarsi. Sente confusamente di essere partecipe di un mondo più alto e più morale e più pulito, di cui i condiscepoli non hanno idea: il mondo di casa, dove si parla toscano, dove si è obbligati a far la ginnastica ogni mattina sotto gli ordini della mamma. E vorrebbe vivere in pace, inosservato, in tutti e due i mondi. Perciò si sforza di tenerli il più possibile separati; e dà a scuola alla sua parlata un accento dialettale che sarebbe inammissibile in famiglia; e trema ogni volta che i genitori invitano a casa i compagni, o vanno a parlare coi maestri.
Ha una certa compiacenza per la propria persona, un bisogno di guardarsi allo specchio, di essere elegante. Bisogno che soddisfa furtivamente, per sfuggire alle derisioni. È questo, lo sa, uno dei motivi per cui avrebbe dovuto nascere femmina.

D'estate, si trova con certi suoi cugini, tutti maggiori di lui. Sono lo scandalo, e insieme l'orgoglio della famiglia. Loro no, non chiederebbero perdono, neppure sotto la tortura. Dicono certe cose che fanno rabbrividire, ma che in fondo, a pensarci, non sono poi tanto sbagliate: per esempio che per perseguire il loro ideale sarebbero pronti a calpestare ogni dovere familiare. Sono pieni di ideali, loro, di cose che li appassionano. Ogni estate una nuova. Leggono tanti libri, tanti giornali. Impossibile vincerli in una discussione. Ti schiacciano coi loro argomenti limpidi, lineari, inoppugnabili. Pierino (chiamiamolo così) sente che hanno ragione, fin dalle prime schermaglie. Ma c'è qualche cosa che gli impedisce di parteggiare apertamente, completamente per loro. Come vorrebbe che avessero torto, almeno una volta! Essi vivono in un castello incantato, dal quale sostengono spavaldamente tutti gli assalti. In famiglia vengono

discussi, criticati, combattuti. I loro contrasti coi genitori non assomigliano affatto ai normali capricci o alle scappatelle dei ragazzi. Sono battaglie combattute per difendere un principio. I castighi sono ingiuste sopraffazioni, il martirio subito in nome di un ideale.
Essere come loro! Pierino non ha neppure la forza di pensarci. Togliersi dalla comoda posizione di ragazzo « normale »; vivere perennemente con la lancia in resta!
Eppure non si sottrae al loro fascino, e vorrebbe togliersi da quello stato di perpetua inferiorità in cui la loro sola presenza lo relega. Nella mamma egli intuisce un segreto e inconfessato parteggiare per loro, e un rammarico di vederlo così diverso. La mamma, giusta e severa, pura e leale, che non perde mai il proprio tempo, che esegue nella giornata sempre di più di quanto si era proposta; zia preferita dai cugini, consigliera e arbitra nei litigi familiari.

Per l'entrata al ginnasio, riceve in regalo un orologio, accompagnato da molte prediche sulla serietà del dono, sulle responsabilità che comporta, sul riconoscimento in esso implicito della sua maturità. Ma fin dalla prima sera, non può trattenersi dal frugarvi dentro con una penna, col risultato di rovinare tutto. Disperazione, orgasmo. Confessare il malanno significherebbe farsi togliere immediatamente l'oggetto, ed essere additato al disprezzo di tutti come indegno di portarlo. D'altra parte, la cosa non può essere nascosta. Pierino elimina coscienziosamente ogni traccia del suo intervento, e presenta il guasto come se la macchina spontaneamente avesse cessato di camminare.
Viene creduto: che sollievo! Con gioia, con impazienza, porta l'orologio a riparare. Ma l'orologiaio lo squadra con sospetto: « Questo meccanismo è stato toccato con dell'inchiostro! ».
Pierino nega, paonazzo: ma l'altro insiste. Che la mamma, presente, non indaghi oltre, non si occupi di andare in fondo alla cosa, è un miracolo.
Esce dal negozio sconvolto. L'ha scampata bella. Ma dentro di lui si agita qualche cosa che assomiglia al Giudizio Universale. « Ogni tua azione sarà giudicata. I capelli della tua testa sono

contati ». È inutile che tu sfugga, Pierino, che ti nasconda. I nodi vengono al pettine. Quello che fai e che tralasci, da qualche parte rimane scritto a lettere indelebili.
Egli non è stato mai punito per aver detto una bugia, benché ne dica continuamente. Ma la bugia è ritenuta a casa qualche cosa di così mostruoso, che non si arriva neppure a concepire che un ragazzo per bene se ne possa macchiare. A ciò che egli dice, viene di regola creduto; e così il tormento è ancora maggiore. Una punizione gli renderebbe quasi lecito il peccato, permutabile, per così dire, con una dose di scapaccioni, o con un certo numero di giorni senza frutta. Così, invece, il peso rimane intero sulle sue spalle, con l'incertezza perpetua, col terrore di un crollo spaventoso, il giorno che le cose venissero in chiaro.
Pierino ha un certo bisogno di affetto e di tenerezza, che gli è difficile soddisfare. La mamma è contraria, per ragioni igieniche, ai baci e alle eccessive carezze. E nell'atmosfera familiare c'è un'aria di disprezzo e di burbero pudore per tutto ciò che è smanceria sentimentale. A volte gli vien fatto di domandarsi con terrore se vuole veramente bene ai suoi genitori. Non ha nessuno speciale motivo per lamentarsi di essi; anzi. Ma « voler bene! ». Egli sa che cosa significhi; quel desiderio di star vicini, di abbracciare, di essere carezzati, coccolati, lo prova sì, ne sente anzi spesso un acuto desiderio; ma non riesce ad associarlo al pensiero della mamma e del papà.
I giorni della morte del babbo sono stati penosissimi. Credeva che non sarebbe stato capace di piangere; invece, al momento, una angoscia acuta lo aveva preso. Ma dopo! Quel continuo sentirsi osservato. Sono abbastanza addolorato? La cattiva coscienza, ogni volta che gli viene fatto di giocare, o ridere e schiamazzare, o di litigarsi. La mamma non sgrida più, ma guarda accorata, sconsolata. Pierino ne ha un senso acuto di insofferenza. Vi sono fatti e atteggiamenti che colpiscono qualche cosa di profondo e inafferrabile in lui. La mamma che piange, che fa gesti teneri e malinconici. Pierino arrossisce, si urta, si vergogna.
Egli è segretamente innamorato di una compagna di scuola. Un condiscepolo ama dichiaratamente la medesima ragazza, e

si confida con lui. Egli ascolta avidamente, e gode. Non è geloso. Non gli viene neppure in mente che potrebbe fare altrettanto. Si sente fatto di un'altra pasta, partecipe di un'altra moralità in cui confessare il proprio amore sarebbe una terribile vergogna. E la sincerità del compagno gli sembra anzi un'inaudita, mostruosa impudicizia. Ma di sera, prima di addormentarsi, rimugina i racconti dell'amico, sostituendosi a lui, e fantasticando situazioni in cui è sempre la ragazza che si apre per la prima.

Pierino ha dodici anni. Emilio, il minore dei cugini, quattordici. La sua mania attuale è la chimica; non fa che parlare di atomi e molecole, di acidi e di sali. Pierino si fa istruire da lui senza passione, per ubbidire alla mamma, che l'ha voluto.

Un giorno, i due ragazzi si azzuffano, per un motivo qualsiasi. Pierino litica in modo cauto e circospetto, per paura di venir scoperto dai grandi. L'altro non ha paura di nessuno. Urla, strepita, gli rinfaccia clamorosamente il suo fare equivoco.

A letto senza cena, ambedue. Dormono nella medesima camera. Emilio è tranquillo, come se nulla fosse accaduto. Pierino è pieno di vergogna e di rancore. Si sente ancora debitore di uno sfregio. Alza circospetto la mano, e dà uno strattone alla coperta del cugino.

Il danno è minimo, quasi impercettibile; ma la reazione è fulminea. Coperta, lenzuola, guanciale, materasso di Pierino vengono buttati per aria da una furia vendicatrice.

Nuova baruffa, nuovo intervento dei genitori. Emilio viene punito, perché la sua mancanza è più appariscente; ma i due sanno chi è il primo colpevole. Emilio sopporta stoicamente la pena, seppellendo il cugino sotto il suo disprezzo.

I due ragazzi sono a letto, svegli. Pierino è tormentato da quanto è avvenuto. Il rancore si va placando. Ma egli non ha la forza di sostenere lo stato di guerra che l'altro sarebbe capace di prolungare per settimane. È così piacevole essere in pace, giocare, ridere insieme! Già, lui avrà sempre la peggio, non solo materialmente, ma moralmente. Egli sente di essere costituzionalmente, organicamente nel torto. E con costoro essere nel torto è una tortura.

Meglio riconoscerlo. Questione di un momento. Buttar giù la

pillola: una frase.
« Emilio, dormi? ».
« No ».
« Facciamo la pace ».
Detto. Dopo le prime parole, le altre non costano più nulla. Emilio rifiuta, ma è calmo, diplomatico. Pierino diventa patetico: implora, finge di piangere. L'altro sta pesando le condizioni che dovrà porre. Ha una regola di onore e di moralità, alla quale non può derogare; sembra che stia consultando il suo codice privato.
Ecco finalmente la condizione: Pierino dovrà stendersi a terra, e lasciare che Emilio gli prema il collo col piede.
È troppo. La condizione è inaccettabile. Ma ormai il ghiaccio è rotto. I due discorrono pacatamente, da buoni amici. Pierino scongiura che gli venga risparmiata la pena obbrobriosa. Emilio gli spiega il vantaggio morale che gli deriverebbe dal subirla. Umiliarsi è da forti. È degno della sua stima e della sua amicizia solo chi sia tanto padrone di sé da subire tale onta senza batter ciglio.
Messa sotto questa luce, la cosa diviene più accettabile. Dopo lunghe discussioni e patteggiamenti (dovuti anche al fatto che i piedi di Emilio sono piuttosto sudici) la cerimonia viene eseguita. Emilio, entusiasta, abbraccia il cugino. Poi non vuole esser da meno di lui, e pretende che Pierino gli calchi a sua volta il tallone sulla cervice. E gli atti di reciproca umiliazione non finiscono più.
Pierino è felice, e vergognato, e sbalordito. Il cugino maggiore lo ha ammirato. Per la prima volta lo ha introdotto in quel mondo di cose astratte, virtù, giustizia, onore, in cui sembra muoversi con tanta agilità. Viverci in quel mondo! Come tutto vi è pulito, luccicante! Egli si sente straniero, spaesato, come se si trovasse con abiti non suoi, in un luogo che non conosce.
Ma oramai anche quell'altro mondo, quello tiepido e umido dei gesti sornioni, degli atti compiuti a metà, dei piccoli e stanchi sotterfugi, è diventato inabitabile. Pierino si sente viscido, appiccicoso.
Lavarsi: non s'era mai accorto della gioia che dà. Fa ora la doccia ogni mattina, lungamente, meticolosamente. Si lava ap-

pena ha toccato un oggetto sudicio, oppure qualche cosa che sia stata in contatto con un oggetto sudicio. Decide di cambiar modo di dar la mano. Non la porgerà più inerte e molle, ma stringerà con quanta forza ha in corpo. Qualche signora e signorina si lamenta della sua violenza. Egli gongola.
E non dice più bugie: neppure la più piccola, neppure qualche cosa che vi assomigli da lontano. Ha ormai per le bugie quel medesimo orrore dell'impurità che lo fa compiere esagerate e non necessarie abluzioni. Se la sorella gli propone di rubare, come al solito, il formaggio in cucina, ne ha degli accessi di rabbia che conducono ad interminabili litigi.
Non ha più niente da nascondere: ma sta diventando iroso, sospettoso. La tensione di tutte le sue forze gli ha fatto perdere la giocondità di una volta. Si sente oramai più pulito. Ma così debole, così vicino alla ricaduta!
Un giorno si parla di ipnotismo. I cugini affettano una sprezzante tranquillità di fronte a quest'arte pericolosa. Pierino sente con un brivido che lui sì, sarebbe facile da ipnotizzare.
Ha molta disposizione per le lingue, e la sua pronunzia inglese è quasi perfetta. Vorrebbe ostentare questa abilità, ma non osa. Sente che vi è in essa qualche cosa di debole e accomodante; un troppo facile adattarsi alle movenze altrui, un esser troppo poco se stesso.
Anche i suoi cugini conoscono le lingue; ma non si curano affatto della pronunzia. Egli se ne irrita, e vorrebbe correggerli. Ma gli vien subito chiusa la bocca: « queste sono vuote esteriorità. La conoscenza delle lingue è uno strumento di cultura, non un mezzo per far bella figura nei salotti ».
È vero. Questi dannati hanno una maniera irresistibile di scavalcare le quisquilie, per filar dritti all'essenziale. Ma è duro questo, per chi apprezza le quisquilie, e si trova a suo agio sul terreno degli imponderabili. Se ti provi, in una discussione, a difendere la sfumatura contro l'essenziale, avrai sempre torto.
Pierino non ci si prova. E nell'udirli espettorare ad altissima voce i versi di Shakespeare con accento romanesco, li sente forti, e sé debole; e sente che loro hanno conquistato la lingua, mentre lui se ne è lasciato conquistare.
Così è in tutto, anche nei rapporti sociali. Il suo primo moto è

di parlare la lingua dell'interlocutore, di adattarsi alla sua mentalità, di dargli ragione. « In chiesa coi santi ed in taverna coi ghiottoni ». La nota stonata, l'atteggiamento eccentrico lo disturba, lo impaurisce. In qualunque ambiente egli vada, vorrebbe dire: « Sono dei vostri ». Ma poi si arrabbia, si umilia della facilità con cui questo gli riesce. Quando si sente comodo, disinvolto, fra persone da cui si è assimilato il tono, l'accento, le preferenze, si sorprende a domandarsi con terrore: « E se mi vedessero qui gli altri, quelli con cui ieri mi trovavo a mio agio, parlando un linguaggio tanto diverso? ».
Ha bisogno di sentirsi in compagnia, di appartenere alla maggioranza. Ma qualche cosa di intimo lo avverte che la sicurezza così ottenuta è fittizia, e che in realtà si trova dalla parte del più debole. Potrà illudersi, finché non si venga alla resa dei conti. Ma ciascuna compagnia di cui a volta a volta si circonda non resisterebbe al primo assalto. E per nessuna egli si sentirebbe capace di combattere, di soffrire.
Questo è percepito, indistintamente, anche dagli altri. Lo accolgono volentieri come un buon compagno che non guasta il gioco. Ma sentono in lui qualche cosa di estraneo; e lo allontanano istintivamente quando si tratta di cose veramente intime, importanti. Egli se ne accorge, e ne soffre; ma ne dà la colpa a se stesso. Ha cercato la sicurezza nell'appartenere a tutti. Comincia ora a sospettare che sarebbe meglio difeso se appartenesse in pieno, con tutta l'anima, contro tutti, ad una cosa sola.
Si propone programmi. Studierà a fondo la letteratura italiana, cominciando dalle origini. Leggerà tante pagine al giorno. Ma rimane sempre indietro sul compito prefisso, e non arriva mai più in là dei predanteschi. Declama i poeti ad alta voce, nella speranza di capirli, di gustarli di più. Legge le liriche di Leopardi nell'ordine come sono nel libro, con un senso di colpa ogni volta che gli vien fatto di saltare qualche pagina. Non è una passione, un desiderio, un gusto che lo spinge verso la lettura. È il bisogno di poter dire a se stesso: « La mia cultura si è arricchita di questo autore ».
A se stesso? No, all'occhio invisibile ed infallibile dei cugini.
È un occhio spietato, che non perdona. Impossibile ingannarlo.

Sarebbe come confessare a se stesso che tutto si riduce a una questione di apparenza e di prestigio. Egli ha l'esperienza delle mezze misure, delle azioni slabbrate; contro questo appunto combatte. Per poter dire con coscienza « ho letto questo libro », bisogna averlo letto veramente tutto, senza saltare una riga, facendo attenzione a ogni parola. Ad ogni istante si ferma, con la preoccupazione, con l'incubo di essersi distratto, di aver sorvolato su qualche cosa. Non conosce distinzione fra libri importanti e meno importanti. Non è capace di sfogliare. Ne viene una lentezza di lettura che gli resterà per tutta la vita. Ogni libro lasciato a metà è un rimorso: non potrà mai dire onestamente di averlo letto.

Il maggiore dei cugini, per incarico della mamma, gli ha parlato un giorno di cose sessuali: lo ha messo in guardia contro vizî e pericoli; lo ha iniziato ad una sua morale fra stoica e quacchera: la necessità di moralizzare l'atto sessuale, di non compierlo mai come sfogo di istinti, ma solo *sub specie aeternitatis*, con la donna che si amerà sempre, per la procreazione dei figli.

Pierino non fa fatica a uniformarsi, e il suo bisogno di pulizia si trasforma in orgoglio, nel sentirsi partecipe di una moralità superiore, di cui i compagni di scuola non hanno neppure l'idea. La sua inerzia innata gli viene qui in aiuto. Quanto è più facile astenersi, che agire! Se la virtù consiste solo nell'evitare il vizio, egli si sente capace di sfidare chiunque.

Ha ormai quattordici anni. Quest'estate tutta la famiglia è a rumore per la mania religiosa di Ennio, il secondo dei cugini. È appena tornato da un viaggio di istruzione, in cui ha visitato chiese e santuari, maestri teologi e mistici. E la casa di campagna in cui è raccolta la numerosa famiglia echeggia di violente discussioni.

Gli zii, buoni industriali con qualche velleità intellettuale, imbevuti di Spencer e di Lombroso, sono furibondi per questa offensiva contro le « più moderne conquiste della scienza ». Ennio sembra prender gusto a gettar pruni nei loro occhi. Difende con accanimento il senso letterale di ogni parola dei libri sacri, ostenta di partecipare ad ogni rito, annettendo ad esso un significato profondo.

C'è in lui la gioia di aver capito qualche cosa che gli altri non capiscono, scoperto un valore che essi avevano misconosciuto. E poi, un bisogno caratteristico della sua mentalità, di giungere subito alle ultime conseguenze; una tendenza romantica al sacrificio, mista ad una insopprimibile passione per lo scandalo. Non c'è pratica superstiziosa e oscurantista, nella quale egli non accetti di riconoscere un sublime valore trascendente, inaccessibile alla piatta mentalità positivistica degli zii. Il suo argomentare, misto di formule della filosofia idealistica e della fraseologia mistica, suona nuovo, inaudito, irritante fra le solide mura domestiche.

Pierino ascolta senza grande interesse: quest'anno si sente più presentabile, munito anch'egli di una sua attività intellettuale, col Leopardi e col dolce stil novo. E nei cugini lo irrita di primo acchito quel perenne partito preso contro le posizioni di riposo e le opinioni accettate.

Una sera Ennio esce acceso ed ansimante da una discussione; e Pierino, che ha seguito senza capir tutto, gli domanda alcuni schiarimenti. L'altro glie li fornisce con copia, con foga, e prende di nuovo l'abbrivio per perorare. « Ciò che io richiedo da te è onestà con te stesso, e coraggio di non arretrare di fronte alle difficoltà. La via che ti offro è irta di spine. Ma la meta è luminosa. A te la scelta ».

A *te* la scelta! Ciò che io richiedo da *te*! Pierino è fuori di sé. Non si aspettava questo. Non gli era mai balenato di essere anche lui parte in causa, di poter essere chiamato a prendere posizione, a partecipare in proprio, a militare. È come se un velo si squarciasse. Il mondo di Ennio lì a portata di mano, non più come oggetto di interessanti discussioni e di gustosi ripicchi, ma come qualche cosa cui domani potresti appartenere tutto intero, consumandoti a quella passione, bruciandoti a quella fiamma!

Non c'è dubbio possibile. I brevi giorni di indecisione sono più che altro una formalità psicologica; poi Pierino è un adepto, entusiasta, fanatico. E dietro a lui tutti i ragazzi della famiglia, che sono una mezza dozzina.

Ma lui è il primo, il prediletto. Ennio lo lusinga, lo carezza, lo addita come esempio agli altri. Seguono settimane, mesi di stu-

dio appassionato, di discussioni feroci. Pierino è diventato un uomo di punta. Attacca, investe, rimprovera senza riguardi. Non ha più paura di nulla: è ormai dalla parte del più forte. Si sente accompagnato, partecipe di una collettività e questo gli dà la forza di sostenere urti, di vincere opposizioni.
A scuola fa apertamente propaganda della propria fede, incurante delle irrisioni. Non si vergogna più di essere diverso dagli altri, anzi lo ostenta. Si veste male, e abbandona ogni velleità di giovanottino elegante. Quando una cravatta è consumata, continua a portarla facendo il nodo dalla parte del fondo. Se questa trascuratezza gli viene rimproverata, guarda con un tono fra desolato e prezzante, come dire: « Lo riconosco, è un difetto, ma ho cose più importanti a cui pensare ».
Nella discussione è violento insieme e cavilloso. La sua tortuosità di una volta gli serve ora per dimostrare a qualunque costo la giustezza della sua tesi. E il fervore polemico lo aiuta a convincersi della propria causa. Si sente oramai più saldo. Nessuno — pensa compiaciuto — potrebbe dire che avrei dovuto nascere femmina.
Gli incontri coi cugini (che vivono d'inverno in un'altra città) gli dànno ogni volta un nuovo impulso di idee e vigore morale. Ma, anche, gli rinnovano il senso della propria inferiorità. Oramai sono diventati i suoi più intimi. Non lo disprezzano più, lo considerano dei loro. Ma di lì non si esce: sono essi i maestri, e lui è lo scolaro. Vincerli in una discussione, è più che mai impossibile.
Ogni volta che li vede, si imbeve delle loro idee, e, tornato a casa, lavora per impadronirsene e per svilupparle. Quando ritorna, orgoglioso del lavoro compiuto, e con qualche nuovo pensiero faticosamente elaborato, li trova già mille miglia lontani, inebriati di nuove scoperte.
C'è in loro qualche cosa che Pierino non riesce ad afferrare, e che li fa camminare diritti e sicuri, senza tentennamenti. Egli si sente, anche nelle minime questioni della vita, come un guerriero inerme di fronte a uno squadrone solidamente corazzato.
In tema di arte, per esempio, Pierino ha un certo gusto per la poesia e per la pittura, e molta passione per la musica. Ma come

gli riesce difficile giustificare i suoi giudizi e le sue simpatie!
Le opinioni dei cugini sono invece invulnerabili, catafratte in una coerenza che le difende da tutte le parti. Sembra che un dispositivo invisibile leghi ed incateni tutte le loro azioni e i loro pensieri, in modo che ciascuno sia sostenuto da tutti gli altri, con illimitate possibilità di abbracciarne dei nuovi.
Pierino si sente oscillante, sbalestrato. È alla ricerca di un filo conduttore, di un criterio, di una chiave.
Lo trova, quando legge il *Breviario di Estetica* di Croce. Da quel giorno, diventa il migliore della classe in componimento. Svolgere un tema non è più un incubo, ma un godimento. Basta bensarci un po', « collocare » l'argomento nel sistema delle facoltà o delle categorie, sviluppare l'analisi nella direzione opportuna. Pierino gusta ora molto di più le opere d'arte, e possiede gli elementi che gli permettono di dare giudizi sensati, e di sostenerli. Il mondo gli ha rivelato d'un tratto la sua invisibile armatura.
Si sente oramai come un iniziato. Nel parlare coi « profani » ha l'impressione di muoversi agilmente, in una regione disseminata di frecce e di segnali indicatori visibili solo a lui. Di fronte a chi « ha letto » si sente partecipe di una casta di privilegiati, che hanno bisogno di poche parole per comprendersi.
Non è più ora aggressivo nelle polemiche. È anzi calmo, equanime. E non si costringe più a camminare diritto, a testa alta. Quando si è sorretti da una solida spina dorsale, i muscoli possono rilasciarsi.
L'Universale! Pierino ha capito che qui è il punto, la pietra di paragone. È vero filosofo, e appartiene alla casta degli iniziati solo chi ha capito l'Universale. Gli altri sono volgari empirici. Capir l'Universale non è cosa da tutti, e non è cosa che s'impari. C'è un che di diffuso nel modo di parlare, e quasi nel volto e nel comportamento di ognuno, che ti fa capire se egli è capace di afferrare l'Universale, il « concetto di ogni e di nessuna cosa ». L'Universale sono i cugini, l'empirico sono gli zii. L'Universale è l'occhio invisibile che vede, sono i gesti compiuti con l'assillo della totalità, i libri letti fino all'ultima parola, il lavarsi dopo ogni contatto impuro. L'Universale è il considerare ciascuna cosa, ciascun atto non per sé, ma per qualche cosa che

esso rappresenta: qualche cosa di cui si ha una tremenda paura di dimenticarsi, che si vorrebbe fosse sempre presente, cui si preferisce incatenarsi che esserne abbandonati.
Pierino ha capito l'Universale, e l'imperativo categorico e l'azione fine a se stessa. Li conosceva già da tempo, da quando aveva deciso di togliersi al suo mondo tiepido e umidiccio, e di parteggiare per i cugini. Ma ora vede la sua realtà organizzata, sistemata in un edificio dove non è più possibile ingarbugliarsi e perdere il filo.
Oramai è deciso: studierà filosofia. Non ha letto che qualche libro, ma la sua determinazione è incrollabile. La filosofia è per lui la più concreta delle scienze, quella di cui non può più fare a meno per vivere, che lo accompagnerà e guiderà in ogni azione. Se qualcheduno ride dell'astrattezza e della nebulosità dei suoi concetti, egli si irrita. Sente che sono cose che non si possono spiegare senza un certo pathos, e una simpatia da parte dell'ascoltatore; cose che risiedono nell'interno, che la meccanicità di un puro ragionamento non riesce neppure a sfiorare. È un mondo nel quale si può entrare solo d'un balzo: o meglio, bisogna esservi già dentro.
Il mondo è pensiero. La natura è non-essere. La libertà è necessità. Pierino si meraviglia dello scandalo che suscitano queste parole nella gente comune. Esse hanno un senso ben preciso, e non ci vuole poi molto a capirle. Si tratta quasi sempre di un ragionamento breve e abbastanza semplice. Bisogna riuscire a districarlo dalle pagine spesso ridondanti del libro, e seguirlo col desiderio di approvare: accettare il senso dato alle parole, mettersi dal punto di vista secondo il quale i significati vengono accostati. E poi, una volta conquistato il punto di vista, abbracciarlo stretto, aggrapparvisi fortemente, e da quell'altura guardare il mondo circostante: le cose allora si presentano con un aspetto nuovo, le vie maestre si delineano chiare, le contraddizioni si risolvono. Una perfetta armonia si rivela là dove sembrava regnasse il caos. Quella frase si riempie di significato concreto, riceve insospettate conferme. Applicarla, trarne sviluppi e corollari, diventa facile e divertente, di fronte agli occhi stupiti dei profani.
Egli usa oramai correntemente le parole grosse, Io, Spirito,

Pensiero. Pensiero di chi? Degli uomini, naturalmente. Eppure, se dici « il pensiero umano », anziché « il Pensiero », ti sembra di aver perso tutto. Chi parla di « facoltà della psiche umana », e non sa dire « estrinsecazione dell'Io », ecco, costui non è, non sarà mai filosofo. Filosofia è sentire, compenetrarsi, vivere di una maiuscola a capo di una parola.
C'è decisamente un tacito consenso fra i « parlatori in maiuscola » per disprezzare chi usa i plurali collettivi. Ma la cosa non è spiegabile con parole. Il solo porsi il problema è segno di mentalità antifilosofica. Questo parlare in minuscola senza dare né chiedere spiegazioni, è il segno di riconoscimento.
Pierino non si rende ben conto della cosa, ma ne è un po' sconcertato. Gli sembra di trovare dappertutto dei membri della propria famiglia, gente che parla quel suo medesimo linguaggio allusivo, in cui è contenuto tanto di esperienza intima e personale, di lotta contro se medesimi, di vergogna di fronte agli altri. A volte ne prova un senso di fastidio e di pudore. Si sente liberato da certi incubi che credeva solamente suoi, ma soffre di vederli in qualche modo svalutati, resi banali. Inclina spesso a credere che l'altro, quello che parla così, non abbia veramente « capito ».
Deve ora crearsi dei ripari. C'è quella benedetta inerzia che bisogna vincere. I proponimenti, i programmi, gli orari si susseguono. I libri, letti sempre con quell'accanimento sospettoso contro se stesso; le azioni analizzate spietatamente, nei più reconditi moventi. Pierino non è oramai più capace di muoversi senza portare un libro con sé. Anzi vari libri, in previsione delle varie possibili disposizioni di spirito. Di ogni azione che compie, si domanda se è morale.
È divenuto avaro del suo tempo. Ma ci sono cose che nessuno sa: per esempio, che molte, moltissime delle ore passate a tavolino sono perse in vuote fantasticherie. La sorella, che lo sospetta, non ha nessun riguardo di disturbarlo. Egli se ne irrita contro di lei, ma anche contro di sé. Bisogna essere puliti, puliti, puliti.
A teatro, con un compagno d'università. Dànno un'opera moderna, che Pierino già conosce per averla udita ripetutamente due anni prima, insieme con la sorella e le amiche della sorella,

e tutto un *clan* musicale. Egli aveva partecipato apertamente a una sorta di entusiasmo morbido e femminile che si era acceso attorno a quest'opera. La si era suonata, cantata, commentata in casa per settimane. Si era scritto all'autore. La si ascoltava religiosamente, ragazzi e signorine, addossati l'uno all'altro in un angolo del loggione, con le lampadine puntate sullo spartito aperto.
Pierino si vergogna ora un po' di tutto questo, ed è trepidante per l'odierno giudizio d'appello. Sono le passioni, i sentimenti incontrollati della sua adolescenza che passano oggi l'esame di fronte all'istanza più ambita e più temuta, al giovane promettente filosofo, beniamino dei professori, speranza della facoltà. Si sente come uno che fa gli onori di casa a un ospite di riguardo.
Fine del primo atto. Pierino ha riprovato in pieno il brivido della prima volta. L'animo gli ribolle di musica. Vorrebbe rivolgersi al collega con le parole patetiche di allora, intramezzate da motivi cantati a mezza voce. Non può, non osa. Cerca di tradurre i suoi sentimenti confusi in linguaggio critico ortodosso.
L'altro parla con indifferenza. L'opera non gli ha fatto grande impressione. Gli è piaciuta una certa sensualità di toni, e la violenza oratoria e moralistica dei cori.
Sensualità? Moralismo? Che non abbia letto Croce? Se una persona di famiglia gli avesse dato un giudizio di questo genere, l'avrebbe redarguita e annientata con quattro stringenti argomentazioni. Ora però abbozza con timidezza le sue risposte. L'altro si lascia vincere troppo facilmente. Sorride con superiorità.
Un lampo. Croce sarebbe superato? Nel compagno ha notato un certo compiacimento nell'usare i termini proibiti, come per una libertà riacquistata. Pierino si sente meschino, neofita. La filosofia, dunque, non è una cosa che esiste e che basti imparare. Bisogna *farla.* Disciplina, fatica, pazienza, va bene. Ma c'è quel sorriso ironico. Tu peni e combatti per appropriarti di queste cose, per muoverti agevolmente in quel mondo, per adattare al tuo corpo la corazza. E quando hai imparato a camminare sicuro, e ti sembra di poter muovere all'assalto, il terreno ti crolla sotto i piedi, la corazza si sfascia. Pierino prova ora una

sorta di rancore misto a trionfo per i suoi maestri cugini, per questi eroi del desco familiare, capaci di pontificare di fronte a un'accolta di zii autodidatti e di zie sentimentali, in nome di una filosofia stantia. Per la prima volta si sente a loro superiore.

All'università si dà continuamente battaglia contro Croce. Ogni settimana, uno studente sale sulla cattedra per discutere coi compagni e col professore.

Pierino ascolta avidamente, ma non capisce nulla. Vede che ciascuno difende una tesi, rappresenta una parte; ma non saprebbe in alcun modo spiegare quale, né prendere posizione. Salire anche lui su quella pedana, gli piacerebbe tanto: ma per dir che?

Tenterà, ad ogni modo. C'è sempre stato in lui un bisogno di confrontarsi, che lo attrae irresistibilmente verso ogni gara.

Col tema assegnato, di fronte al foglio bianco, non sa proprio che cosa scriverà. Le idee che ha in testa basterebbero a riempire mezza pagina. E poi? Bisogna parlare per tre quarti d'ora, ed è elegante, è apprezzato farsi sorprendere dall'annunzio della fine con molte cartelle ancora in mano.

Cominciamo a scrivere almeno queste quattro idee.

Nello scrivere, le idee si allungano. Gli addentellati, gli sviluppi, le digressioni si moltiplicano. Le pagine si riempiono facilmente, una dopo l'altra, il limite dei tre quarti d'ora viene largamente superato. La scrittura si fa sempre più minuta. Pierino mette un'estrema cura a non trarsi da solo in inganno. Se ha scritto venti pagine, vuole che siano pagine sul serio, piene, fitte, senza margini, senza a capi. C'è l'occhio invisibile che controlla. Quando poi le venti manoscritte diventano venticinque, trenta dattilografate, è una gioia, è un trionfo.

Come è facile scrivere difficile! Le parole con la maiuscola sono più docili delle altre. Il loro stesso peso permette di manovrarle con più sicurezza. Pierino non ha più dubbi di averle veramente capite, giacché gli scorrono così lisce fra le mani. Rilegge e si immagina di essere seduto sui banchi, come ascoltatore: non capirebbe una parola. La prova è superata.

Non siate ora meschini. Pierino non è un imbroglione. È profondamente convinto di quello che scrive, e quello che scrive

ha un senso. Non c'è nulla di più lontano dai suoi propositi, che di ingannare il prossimo. Se lo sfiorasse il minimo dubbio su se stesso, è proprio lui il tipo da non aver pace finché non se ne sia completamente liberato. Lo scriver difficile gli garantisce che i suoi pensieri sono importanti, valgono la pena di essere scritti; lo assolve dall'onta di non capire gli altri; gli conferma l'appartenenza di diritto a quel mondo. È già qualche cosa l'impossessarsi di una terminologia. Ma qui la terminologia non è solo uno strumento: è una protezione.
Pierino legge la *Critica della Ragion Pura* con l'impegno, scrupolosamente mantenuto, di non procedere oltre senza essersi reso conto di ogni singolo passaggio. Ma ci sono degli autori che non riesce assolutamente a digerire: per esempio Nietzsche. L'ha preso in mano varie volte, ma l'ha dovuto sempre lasciare dopo le prime pagine. Nietzsche non ha principio né fine; non fa « passaggi ». Così slegato, inconsistente! Un mondo inabitabile. Al principio di ogni frammento è come se si cominciasse a leggere un nuovo libro; non vedi un nesso col precedente. Devi stare sempre all'erta, non mai abbandonarti all'automatismo del ragionamento, mai prevedere la conclusione, mai sentirsi accompagnato, sorretto dall'ordine, dall'armonia dell'edificio. Non puoi dare un giudizio sul libro; devi darne a centomila, quanti sono i pensieri che esso contiene. Pierino odia gli aforismi. Kant è molto più facile.
(Se penso a tutto ciò che mi distacca oggi dal mio amico Pierino, la cosa più sintomatica è forse questa: che l'unico filosofo che sono oggi capace di leggere, è Nietzsche).
Pierino non ha, e non se ne duole, le doti di fantasia e di creatività dei suoi compagni. Pronto ad ammirarle nel campo artistico, le considera con un certo disprezzo quando vogliono applicarsi alla filosofia. Egli sente nelle teorie allettanti, nelle « esigenze » formulate con troppo calore, qualche cosa di non genuino. Indovina troppo facilmente, sotto quei tentativi, l'uomo col suo carattere, coi suoi nervi, coi suoi rancori. E lo irrita la pacchianeria con la quale tutto ciò si ammanta di filosofia. Oramai è forte abbastanza per sopportare qualche urto, e scrolla le spalle di fronte alle accuse che gli vengono lanciate di razionalismo, di moralismo. Ciò che ricerca, in ogni problema, non è

tanto la soluzione (una qualsiasi soluzione) quanto la nettezza, la pulizia, l'onestà dell'impostazione. Che non ci siano equivoci, che sia ben chiaro ciò che si vuol dire, che si conosca il significato delle parole. Ha un certo vezzo di prender respiro quando la discussione s'ingarbuglia e comincia a diventare appassionata: « Vediamo uno po'. Tu dici "la realtà". Che cosa intendi, di preciso, per "realtà"? ». Questa posa pacata e inesorabile fa andare in bestia l'interlocutore.

Smontare Croce, con questo metodo, diventa un giuoco di pazienza. Basta collaudare tutto il sistema passo per passo, giuntura per giuntura. E il risultato è che il sistema va in frantumi. Il circolo delle forme dello spirito si rivela pieno di crepe e di artifici. Il parallelismo fra arte e logica, economia ed etica si mostra dovuto ad un estrinseco bisogno di simmetria. Ciò che resta sono le singole scoperte e osservazioni, i pregiudizi tolti e le distinzioni opportunamente fatte. Pierino non si saprebbe risolvere ad abbandonare tutto questo materiale così pregevole, solo perché gli si è rivelato inconsistente l'edificio. Non c'è in lui nessuna smania iconoclastica, nessun trionfo distruttore. Piuttosto una certa malinconia, uno smarrimento di dover rinunciare alla cara e sicura guida, al padre sereno e tranquillante.

I compagni continuano ad accusarlo di essere crociano. Egli se ne difende, ma sente che non hanno completamente torto. È quello spirito che egli fa giuocare contro il suo medesimo creatore, quell'ordine, quella pazienza, quello sbrogliare le matasse, quel « disgiunto ».

Il problema che lo occupa è sempre il posto, la collocazione delle facoltà nel mondo dello spirito: il rapporto fra arte e conoscenza, fra conoscenza e volontà, fra economia e morale. Tenta nuove costruzioni, sviluppa nuovi legami. Ma non subisce nessuna crisi, non si sente affatto sbalestrato. Egli sente di lavorare all'interno di un mondo, per il suo riordinamento. Le grandi linee direttrici, le possiede.

A un certo punto, gli balena la possibilità che questi elementi di cui cercava con tanto accanimento l'ordine e la collocazione, non patiscano alcun ordine: possano vivere così, separati, paralleli, autonomi, senza svilupparsi necessariamente l'uno nel-

l'altro, senza gerarchia e precedenze. L'idea lo entusiasma. Gli sembra di avere ora fatto veramente un passo innanzi, di essersi liberato da una esigenza superflua, di un pregiudizio. E non pensa più tanto a definire e a ordinare, quanto a descrivere. Ma questo procedere dovrà pure avere una sua giustificazione teorica, dovrà pure inquadrarsi in una visione del mondo, avere un suo nome che termini in -ismo. Pierino si butta sui pluralisti, sugli individualisti, sugli empiocriticisti: studia Mach e Avenarius, si addentra nel labirinto di Leibniz.

È diventato un uomo forte. Il suo solo aspetto solido e sincero è fatto per destare fiducia. Amici, amiche gli chiedono consiglio nelle loro questioni personali; cugini minori lo consultano sulla carriera da seguire. Le mamme lo adocchiano con interesse per le loro figliole.

Lui stesso è così sicuro ormai della propria solidità, che non sente neppure il bisogno di vantarsene. Gli piace fare il confessore: dire quelle parole autorevoli e suadenti che pongono con disinteresse, senza ira, un uomo di fronte alle sue responsabilità. Gode che una persona, per merito suo, riesca a riconoscere con serenità il suo torto. Ha una ingenua fiducia nelle sue qualità di psicologo. Lascia volentieri alla gente la soddisfazione di parlare di sé, purché acconsentano a prenderlo come guida. Si sente liberatore, benefattore, occhio del mondo. In una situazione dove c'è da rimproverare con comprensione, da fare altrui il regalo di rivelargli le proprie miserie, si sente a casa sua.

Chi lo conosce a fondo non si lascia prendere nelle sue reti. Sfugge, si dibatte, lo odia. « Sarà », dice la sorella, « ma non m'interessi. Sei psicologo di professione ». Egli non si adonta di ciò. Sa essere nobile e giusto anche con se stesso. Ravvisa in queste ribellioni il segno di una propria deficienza, che cerca di sviscerare e di correggere.

La sua sincerità rasenta a volte l'impudicizia. « La mia vita privata », si compiace di ripetere, « è pubblica. A chiunque è permesso di giudicarla ». La confessione è diventata per lui il surrogato dell'astensione. La vigilanza dell'occhio implacabile si può eludere divulgando quelle cose recondite che esso avrebbe dovuto scoprire. Con questo artificio, si può sostenere imper-

territi il suo sguardo. Gli si è tolta la sua funzione: anticipandola la si è svalutata.
Pierino ora ha idee più vaste e libere sulla morale sessuale, e non considera più come colpe certi atti e certi contatti che prima lo avrebbero fatto rabbrividire. Ma non sarebbe capace di sopportarne continuamente il peso, tenendoli nascosti. C'è in lui una fretta di denudarsi, come per paura di venir prevenuto da altri. Ciò che dice di se stesso, non potrebbe sopportare che altri lo indovinasse prima della sua confessione, o che ne facesse oggetto di commenti in sua assenza. Si apre con ogni amico, ma scongiura ciascuno di tenere per sé le sue rivelazioni. Se gli capita di criticare qualcheduno, non ha pace al pensiero che le sue parole possano venire riferite all'interessato, e cerca con ansia l'occasione di dirgliele lui stesso in faccia.
E di questa pavida sincerità si vanta di fronte a se stesso, come di una virtù, di una forza.

Un giorno mi accadde il fatto che tentai di narrare nel seguente racconto:

Un poeta

C'è vicino a casa mia un negozio di libri antichi, il cui proprietario è un poeta. Un vero poeta, non un facitore di versi. Un uomo di cui qualche cosa resterà, io credo, nella letteratura italiana.
Un poeta libraio, è facile immaginarlo con una gran pipa, una barba, una papalina, una lunga veste, bonario e raffinato. La realtà, questa volta, corrisponde solo in parte. Non c'è la barba, non c'è la veste. La pipa è piccolissima. La papalina è un normale cappello, che rimane sempre in testa. Raffinato sì, non bonario.
La nota dominante è cupa. Gli occhi ti scrutano con fastidio, con sospetto. Lo sguardo è rivolto verso l'interno, non con serenità, ma con paura. Tu indovini un uomo tutto occupato di sé, smarrito nei suoi tic nervosi, e nelle sue idiosincrasie, nei suoi « complessi ».
Io frequentavo il negozio, ma evitavo il padrone. Non potevo soffrire il suo fare livido. Se gli domando un libro, mi fa ca-

pire che lui è un poeta. Se gli parlo di poesia, mi guarda, come dire: « Al sodo, signore! Io vendo libri ».
Ieri lo trovai più accogliente. Mi consigliò dei libri, mi parlò delle sue letture. Confesso che il gusto di conversare col noto letterato prevalse sull'antipatia; e arrischiai una domanda:
« È vero che farà un'edizione definitiva delle sue poesie? ».
« Può darsi », rispose iroso. « Ma a che serve? I giornali non se ne occuperanno, il pubblico non comprerà ».
Il mio rancore trionfava. « Ecco non è un poeta, è un ambizioso. Non pensa che al successo ». E abbozzai un paio di frasi convenzionali; che il successo non è la misura del valore di un'opera, ecc.
Mi interruppe:
« Non è vero. Il poeta scrive solo per il successo. Non mi venga a parlare di arte come espressione, come scopo a se stessa. La facoltà di esprimersi è, si capisce, un presupposto della poesia; ma non è la poesia. Il poeta canta perché ha qualche cosa da dire: qualche cosa di diverso dagli altri, di eccezionale. Chi canterebbe la paternità, sentimento di tutti? Io conosco un solo poeta della paternità, e questo l'ha fatta diventare maternità, cioè il desiderio che hanno i maschi di partorire. Ciò che il poeta esprime sono i suoi istinti proibiti. Ciò che egli canta sono le sue colpe. E le canta per liberarsene, per confessarsi, per purificarsi. Se il pubblico gli volta le spalle queste colpe gli ricascano addosso, più tormentose di prima ».
Non crediate che il mio poeta sia pazzo. Egli parla un gergo, il gergo della psicanalisi: scienza che vede tutto in funzione di istinti compressi, e riaffioranti sotto forma di nevrosi e di idiosincrasie, delle quali ci si può liberare solo giungendo alla radice del male: cioè sciogliendo i groppi che si sono formati nell'inconscio, scavando nei meandri della memoria, fin che si sia ritrovato l'impulso iniziale, e l'iniziale compressione.
Quando sento discorsi strani come questo, mi viene un gran desiderio di comprendere. Io sono un uomo sano. Ma sospetto sempre negli spasimi degli ammalati qualche ricchezza che non ho. La mia salute rischia, a volte, di diventarmi troppo semplice; di trasformarsi in pesantezza, in banalità.
« Capisco », gli risposi, « ammetto. Accetto che si canti per

liberarsi da istinti proibiti, per placare i propri nervi. Ma non intendo come questa purificazione possa avvenire solo attraverso il consenso del pubblico. Non basta averle dette, queste cose, averle messe allo scoperto? Non basta vedere sé di fronte a se stessi, oggettivarsi, contemplarsi? Non è questo il supremo godimento dell'arte, la catarsi? ».

Ma le parole mi morivano sulle labbra. La nota teoria; la cosa troppo vera; ciò che hanno detto su per giù tutti, da Aristotele a Croce. Il mio poeta vuole di più. Chiede alla poesia altre liberazioni, che tocchino il fondo segreto e inconfessabile dell'essere umano. Ed ho pensato all'irresistibile pudore che prende ciascun uomo « sano », o « normale », al momento di rivelare ad altri qualche parte nascosta, quindi vera, di sé; al tremendo sforzo di sincerità che deve costare il dir « tutto », a tutti. Al senso insopportabile di nudità che deve provare chi vede accogliere questo dono di sé, con distrazione, con indifferenza.

Questo, dunque, è non la « catarsi », e non la « rappresentazione », questo è la poesia per un vero poeta. Mi vergognai della mia frivolezza.

Sentivo su di me il suo sguardo calmo, malevolo. Ero oramai in suo potere. Mi dibattevo per trovare una via accettabile alla meta che non volevo a nessun costo abbandonare, alla conclusione cui sapevo di dover in ogni modo giungere: che chi è artista deve scrivere in ogni caso, con o senza il consenso del pubblico.

« Lasciamo stare la soddisfazione », ripresi. « Non si scrive solo per averne un sollievo, per liberare se stessi. Posto anche che il poeta debba soffrire eternamente, che la sua poesia non gli dia alcun godimento personale; non è un dovere, per lui, scrivere? Chi ha la possibilità di espressione, e ha qualcosa d'importante da dire, è obbligato moralmente a far partecipe il pubblico della propria ricchezza ».

« Chi l'ha detto? Perché? Chi lo obbliga? Questa è morale, è filosofia. Io non capisco la filosofia. So parlare solo di psicologia. L'imperativo categorico non mi dice niente. Io vedo solo le cose che esistono ».

Arrossii. Cercai di riparare:

« No, non faccio filosofia. Faccio anch'io solo della psicologia. Ma mi pare che una determinata facoltà spirituale, anche di là da ogni dovere, implichi un bisogno istintivo, irresistibile di esercitarla. L'organo crea la funzione. Chi sa scrivere non può fare a meno di scrivere; debba o non debba, soffra o goda. Il poeta è schiavo delle sue possibilità ».

Questo discorso, sì mi riusciva. Mi riscaldai. Mi pareva di aver colpito il segno. Di essere umano e giusto. Questa volta il poeta non avrebbe potuto dirmi di no. Una specie di entusiasmo mi prese. Il piacere di vincere nella discussione si univa al sentimento patetico di combattere disinteressatamente per la salvazione di un valore artistico, per riportare un uomo sulla via della fiducia e del lavoro.

Parlavo. Il poeta era ammutolito. Il suo sguardo era assente. I suoi tratti si decomponevano. Sembrava che l'unità del suo volto si rilasciasse, che ogni ruga cominciasse a stare da sé. Intuii che stavo perorando nel vuoto.

Non ne ebbi rancore, ma umiliazione. Egli vive in un carcere, sottoposto a quotidiane torture; ma non è disposto a uscirne se non con le proprie forze. La sua fisonomia travagliata ha un che di sereno, di forte: la calma di una disperazione incrollabile. Alla mia smania di risolver problemi, di sbrigar matasse, egli oppone un caparbio attaccamento al groviglio di delusioni e di rancori di cui è fatta la sua potenza e la sua impotenza poetica. Egli butta in faccia al mio bisogno di chiarezza, il suo diritto a soffrire, a lamentarsi, ad essere infelice. La mia salute, non me la invidia.

« Lei ha ragione », disse. « Arrivederci ».

Da ieri, io amo quel poeta. Non posso staccare il pensiero da lui.

Volevo pubblicare questa novella; ma mi sentii in dovere di sottoporla prima all'interessato. O meglio, colsi questa occasione per rinnovare i miei rapporti con lui.

Me la strappò di mano, e corse nel retrobottega. Tornò di là a poco.

« Signore, tutto quello che lei ha scritto, è falso. Debbo pregarla di non stampare questo racconto. Non posso impedirglielo, ma lei mi farebbe un atto da inimico. Ne andrebbe di mezzo

la mia bottega, per la quale ho la responsabilità anche verso terzi ».
Era verde. Tremava. Mi chiamava, per la prima volta, col mio nome, ma lo storpiava, con una certa insistenza, come per tenermi ben discosto da sé, per farmi capire: « Sei così poco importante, così spregevole, che non mi prendo neppure la cura di pronunciarti correttamente ».
Io avevo preveduto tutto questo, ma ne rimasi lo stesso allibito. Mi disturbava il giovane di negozio, testimone della scena impudica. Sentivo che il ghiaccio si stava rompendo, che ero sul punto di diventare suo intimo amico. Protestai debolmente, poi cedetti.
Da quel giorno la mia casa divenne una specie di rifugio per il poeta. Veniva la domenica pomeriggio, e si buttava su un divano, lamentandosi dei suoi mali, della famiglia, della bottega. Io lo ascoltavo, e gli suonavo dei dischi di Bach e di Ravel. Ma c'era qualche cosa di sospettoso e incerto e reticente nella sua amicizia per me; una paura di esser sfruttato: di dover dare, là dove avrebbe voluto solo ricevere, distendersi, riposarsi.
Non aveva torto. Ci sono grandi vantaggi a prendere come maestro, come medico, un ammalato. Ti permette di accogliere con maggiore libertà le sue parole. Ti toglie ogni senso di passività, di dipendenza. Ti lascia una grande facoltà di scelta fra i suoi insegnamenti, e la possibilità di vendicarti della tua inferiorità col compiangerlo, col curarlo a tua volta. Ti permette di arrabbiarti con lui senza sentirtene umiliato.
Non vi è mai capitato di dover dire a una persona, una di quelle cose scottanti, dopo le quali non si ha più il coraggio di guardarsi negli occhi? Rivelargli qualche lato del suo carattere, di cui egli non avrebbe mai la forza di accorgersi da solo? Voi esitate, temete le reazioni del suo pudore, e della sua suscettibilità. Vorreste risparmiargli la vostra presenza, nel momento in cui egli si troverà bruscamente di fronte alla propria vergogna.
Ebbene, se voi sceglierete il partito di prenderlo in disparte con tono mansueto e fraterno, mostrandogli comprensione ed affetto, e lo consolerete, e cercherete di addolcirgli in tutti i modi la pillola; se farete questo, siete dei volgari istrioni, inna-

morati di voi stessi, infatuati della vostra funzione, incapaci di comprendere e di amare l'amico. Voi vorreste assestargli il colpo che darà inizio per lui a una dolorosa lotta contro se medesimo, e in più avere la sua gratitudine, la sua ammirazione. Vorreste, nel momento in cui egli si sente basso e spregevole, apparirgli voi come l'arcangelo liberatore, il puro, il disinteressato, l'immacolato. Se vi prende a calci, è il meno che possa fare.
Ditegli invece le medesime cose in un accesso di rabbia, in una lite violenta, in cui voi avrete almeno altrettanto torto quanto lui. Buttategli in faccia queste verità come veleno che schizzi dalla vostra lingua; dategli un appiglio per difendersi, un'occasione di odiarvi, di considerare tutto ciò che gli dite come falso e malvagio. Il vostro insegnamento allora penetrerà nel suo cuore in modo umano, lieve, benefico. Egli sarà libero di accoglierlo come cosa sua, e avrà modo di stimare se stesso per non avervi serbato rancore. Nella sua accettazione ci sarà il senso di fare una conquista, di costruire qualche cosa. Non vi temerà. Che sia questo il senso del mito di Nereo, l'indovino col quale bisognava azzuffarsi perché si decidesse a profetare?
Così, senza volerlo, si comportava il mio poeta con me. Nel suo sguardo verde e assente, nella sua resistenza a parlar di altro che di se stesso, io avevo una garanzia contro le troppe sollecitudini dei « salvatori di anime ». Mi era chiaro che egli vedeva più a fondo di me; ma la durezza rabbiosa e malata delle sue interpretazioni mi lasciava pienamente libero di accettarla o no. Lo ascoltavo con quella mezza attenzione con cui un figlio affettuoso ascolta il vecchio padre maniaco; ma con l'animo aperto, senza scudo; pronto a lasciarmi colpire da quella freccia che avesse colto nel segno.
Un giorno mi domandò a bruciapelo:
« È così sicuro, lei, di essere sano? E perché fa filosofia? ».
Da quel giorno, io non faccio più filosofia.
Non saprei bene spiegare il perché. Non mi erano mai mancati gli argomenti per difendere la mia professione di fronte ai profani. Ero capace di dimostrare a chiunque quanta filosofia implicita fosse contenuta nei suoi giudizi quotidiani, e come non sia possibile a nessuno fare a meno di una nozione, sia pure confusa e imprecisa dell'Universale. Sapevo confutare le accuse

di inutilità, che la filosofia così spesso si tira dietro, e mostrare quanto la scienza moderna debba a uomini come Cartesio e Leibniz, come tutta la cultura dell'800 sia impregnata di Kant. Sapevo rinfacciare con ironia al mio scettico interlocutore che il suo stesso assalto contro la filosofia costituisce una presa di posizione filosofica.

Tutto questo repertorio, lo conoscevo a meraviglia. Ma, sotto quell'occhio verde, non fui capace di sfoderarlo. Mi sentivo a disagio, nudo, indifeso. Mi ero ricordato improvvisamente di qualcheduno, sepolto oramai da tempo, con le sue sporcizie e le sue paure, e l'ansia di venire scoperto. La Mamma, morta da poco. I cugini, lontani, uno suicida ..., non so dire. Tutto mi appariva ora così meschino e personale, di quell'empirico io che una volta si chiamava Pierino.

La domanda era stata diretta e precisa, non teorica. Non « A che cosa serve la filosofia? », ma « Perché la pratichi tu ». Qui l'unità del reale, e del trascendentale, e i rapporti fra teoria e pratica, e il concetto del concetto, non c'entravano per niente. C'entravo io, coll'i minuscola. Non mi restava che confessarmi, o tacere.

Tacqui, ma dovetti cambiare mestiere. E da quel giorno mi sento più libero, e mi sembra di capire di più. C'è tutta una serie di cose, di cui non ho più paura: di parlare per approssimazioni, di dire « gli esseri umani », anziché « lo Spirito ». Da quel giorno non ho più orrore né disprezzo per le scienze naturali, e non sento più il bisogno di scrivere difficile. La parola « empirico » non è più per me un insulto. E da quel giorno non mi entra più in testa che cosa significhi l'Universale.

Sto sfogliando una rivista filosofica. Un signore vi parla con sussiego del « circolo magico della filosofia ».

Ebbene, mi racconti, quel signore, come è entrato in quel circolo. Verrà fuori che ha avuto anche lui un babbo e una mamma, e degli amici, e che ha oggi dei tic nervosi, e si comporta in un certo modo con le donne. Mi dica anche le cose meno piacevoli a raccontarsi, quelle di cui si vergogna un po'. Non si trinceri dietro l'Io trascendentale, non risponda che il suo fatto personale non ha importanza. Lo racconti a me, per farmi

piacere. E forse, dopo si sentirà un altro: e l'essere entrato in quel circolo magico non gli sembrerà più una gloria così grande; e l'uscirne non gli farà più tanta paura.

II

Inizio di autobiografia

Inizio queste pagine, non con l'intenzione di far sapere al pubblico i fatti miei. Non sono celebre; e se lo fossi, spero che troverei di meglio da fare che dare questa soddisfazione alla mia vanità e alla curiosità altrui. Scrivo, perché trovo un grande gusto a descrivere e a raccontare, e perché penso a volte cose, che mi piace poi di vedere proiettate di fronte a me.

Sarei disonesto se dicessi che scrivo « per me ». Ciascuno che pensa, prova un desiderio irresistibile di comunicare agli altri ciò che ha pensato. Io scrivo per questo desiderio. Gli amici non mi bastano più: ho bisogno d'immaginare che tutto il mondo mi sente. A questo mi serve la carta.

Un altro non si farebbe la domanda: perché scrivo? Io me la pongo, perché lo scrivere non è la mia professione. La mia professione è il filosofo. Non mi sono mai domandato perché faccio il filosofo. Quello è la mia essenza, la mia stessa personalità, la mia missione nella vita. Ma scrivere le cose che mi sono accadute, i pensieri che ho, questo è un di più: non rientra nella costruzione, nella missione. È un'azione voluttuaria. È un lasciarsi vivere.

E chissà che proprio questo non mi riesca meglio che l'altro? E che io venga apprezzato non per la filosofia, ma per queste pagine buttate giù per divertimento?

È accaduto a molti. A me, però, spiacerebbe moltissimo. Perché il riuscire a vedere chiaro nel campo filosofico è la più alta speranza della mia vita. Ciascuno desidera il successo nel centro della sua attività; e disprezza una gloria che non si attagli

* Inedito. Datato "ottobre 1936" [NdC].

alle sue abitudini. Napoleone si sarebbe probabilmente infischiato di avere le soddisfazioni di un Kant o di un Goethe, e viceversa. Io m'infischierei di diventar celebre come uomo di stato, come romanziere, come inventore, come poeta. Vorrei diventarlo come filosofo.

Questo scrivere « voluttuariamente » mi dà però un grande vantaggio sugli scrittori di professione. Loro sono costretti all'ordine, all'elaborazione. Pensano una cosa, vedono una cosa: devono farla rientrare nell'« economia dell'opera ». Non possono quasi mai scodellare il loro pensiero così com'è nato. Sono costretti a inquadrarlo in quello schema che, nonostante tutto, s'impone sempre all'opera d'arte: il romanzo, la poesia, il saggio, la novella, l'articolo. Il personaggio non si può presentare così come è stato visto, osservato, pensato: deve cambiar nome, deve fondersi con un altro personaggio, servire come ingrediente; un sentimento deve entrare nei versi.

Non venite dire a me, che so di estetica, che questa è appunto l'arte, questo trasformarsi dell'esperienza in contemplazione, ecc. ecc. Lo so meglio di voi. Volevo solo dire che questa trasformazione, questa elaborazione, mi sarebbe insopportabile. È proprio essa che presuppone l'impegno della vita, l'assoluta serietà, il senso di costruire. Ma appunto questo toglierebbe a me tutta la delizia del superfluo. Mi accorgo, ora, che non è proprio possibile fare arte da dilettanti.

Perciò quello che scrivo non sarà sicuramente mai arte: tutt'al più sarà « umanità ». Mi è venuta quest'idea leggendo Voltaire e Diderot. Quelli sì, scrivevano voluttuariamente, non costruivano. Scrivevano allo sbaraglio. A leggerli, non si ha un'emozione artistica: si ha l'ineffabile godimento di partecipare direttamente ad una conversazione. Sono gli uomini che hanno saputo fotografare in modo più diretto e immediato nelle loro opere la propria personalità umana.

Ho pensato che scrivere dev'essere stato per loro una gioia enorme: così liberi, così privi di preoccupazioni. E ho voluto provare anch'io.

Ho detto che non scrivo per far sapere i fatti miei. Però scrivo i fatti miei: cose che ho viste e pensate. E mi risparmio il proposito di dir tutto, di esser sincero come dicono, fino alla cru-

deltà. Cioè, sarei disposto a farlo, ma non m'illudo di riuscirvi.
So che è un vezzo di molti, considerare falsa ogni autobiografia che tralasci qualche cosa. Mi sento già ammonire: « Tutto ha importanza, anche le cose più insignificanti ». Rispondo di no. Per voi sono importanti (e con ragione magari) cose che per altri sono insignificanti. Ma ciò non vuol dire che non vi siano anche per voi cose insignificanti: sono magari quelle su cui gli altri appoggiano tutta la loro attenzione. Lasciatemi fare. Vi dirò le cose che a me, così come sono fatto, sembrano importanti. Non temete, saprò superare, se sarà necessario, anche il pudore. Ma permettete che la scelta la faccia io. Non vi piacerà? Farete a meno di leggermi.
È questo, del non tralasciar nulla, un bisogno delle epoche in cui una grande scoperta psicologica ha rinvenuto ricchezze insospettate in regioni dell'animo cui prima si faceva appena attenzione. Sorge allora la febbre di scavare dappertutto, il terrore di calpestare con piede distratto miniere d'oro. Ma non ci si accorge che credendo di scavare dappertutto, si scava sempre nel medesimo campo, in quello che è stato or ora additato. « Tutto », è per noi sempre e solo ciò a cui siamo capaci di fare attenzione: ciò che è già a priori, per noi, importante. L'allargare questo tutto, il trovare un nuovo campo finora non apprezzato, il far divenire importante ciò che finora era indifferente, questo è l'opera del genio, del creatore.
Ogni nuovo atteggiamento nell'arte o nella cultura consiste nel rivelare all'umanità qualche cosa di cui essa non si era finora accorta, e vincere lo sforzo ch'essa fa per non accorgersene. Si porta improvvisamente alla ribalta qualche cosa che gli uomini finora erano abituati a fare o a pensare, senza badarci, oppure che consideravano affare privato di ciascuno, questione intima, personale. L'umanità arrossisce, si riconosce, si sente in compagnia, liberata dal pudore, gode. Gode di rompere il ghiaccio. Poi, una volta rotto, una volta superato il pudore, insiste con voluttà sul medesimo tema, che diviene maniera. E insiste non per spirito d'imitazione, ma perché veramente ne ha bisogno. È un nuovo strumento che le è stato posto in mano e che dev'essere usato. Un nuovo campo che dev'essere dissodato fino

in fondo. Nessuno, prima del romanticismo, avrebbe avuto il coraggio di piangere o di urlare in pubblico. Nessuno, prima del verismo, di scrivere « merda ». Nessuno, prima di Freud, di costruire un romanzo sulle proprie idiosincrasie. A parte, naturalmente, i precursori. Ma non chiamatemi per eccellenza sincero chi usa questi strumenti che un altro gli ha posti in mano.

Sincero è solo chi ha fatto il salto per il primo; sincero sarà chi farà il prossimo salto. Costoro sì fanno una vera scoperta, creano qualche cosa di nuovo. Costoro soli possono pretendere di avere detto tutto. E anche il loro « tutto » è relativo.

Ogni cosa nuova che si dice (veramente nuova) non è che un passo avanti nelle vie della sincerità. Perciò chi dice: « Voglio esser sincero, voglio dir tutto » è come se dicesse: « Voglio scoprire un nuovo mondo, voglio essere un grand'uomo ». Dir tutto significa dire qualche cosa di più profondo, di più intimo, di più nascosto, di più difficile e pericoloso a dirsi, che quello che si sapeva finora.

Tutti riconoscono i limiti della loro intelligenza. Ma ciascuno crede di poter essere sincero. E non sa che la sincerità è la cosa più difficile al mondo, e mai completamente raggiungibile: che essere sinceri vuol dire essere geniali e coraggiosi insieme, vuol dire essere sempre in guardia contro se stessi; contro ogni frase fatta o pensiero fatto; escogitare nuovi mezzi di ricerca di se medesimi, fiutare nuove vie. Vuol dire non stancarsi, non rilassarsi un istante, controllare, investigare, con la pazienza di uno scienziato, con la fantasia di un inventore e di un artista.

Chiunque è capace di fare un inventario delle cose che ha sotto gli occhi. E ciò può essere a volte interessante, istruttivo, stimolante. Per chiamarlo, eminentemente, sincero, richiedo qualche cosa di più.

Questo della sincerità è un mio chiodo fisso. Ci ritornerò spesso.

III

Giustificazione

L'autore avrebbe preferito mettere a capo di queste pagine uno pseudonimo. Egli ha vergogna di firmarlo col proprio nome [1].

L'autore fa professione di filosofia: e non c'è nulla che egli aborra più che il continuo tastare il polso alla propria epoca, e trovare brillanti prospettive, e analizzare l'« inquietudine contemporanea ». Egli considera la filosofia una scienza, non la semplice ricerca di un « punto di vista ». Una scienza concreta, che può giungere a risultati positivi, a scoperte che costituiscano un acquisto per l'umanità. Una scienza con un'infinita varietà di metodi, ciascuno difficilissimo ad apprendersi, implicante uno sforzo violento contro se medesimo. Egli disprezza coloro che chiamano filosofia l'aver trovato una formula per interpretare il mondo. Sa che le vere opere di filosofia non sono quelle in cui il lettore ha la gioia di vedere espressi pensieri e sentimenti ch'egli prova confusamente; ma quelle in cui gli vengono dette cose a cui egli non ha mai pensato, e cui le più volte si ribella. Egli preferisce al filosofo che il pubblico ama perché si sente « capito », quello che il pubblico odia, perché si arrabbia di non capire.

Solo così gli piacerebbe di fare la filosofia: per inventare, scoprire ragioni finora ignote. Non per esprimere quello che c'è nell'aria.

Ma egli sa che un tale compito implica un lavoro circospetto e accanito, e lunghissimi silenzi. Egli sa che il filosofo, non può pretendere di dire qualche cosa prima della tarda maturità.

* Inedito, datato luglio 1937 [NdC].

1 Perché l'ha fatto? Perché ci sono due modi di cedere al proprio pudore: il nascondersi e l'esibirsi.

Appunto per questo ha avuto il bisogno di scrivere questi articoli. Egli spera che essi gli faciliteranno il lavoro scientifico; che gli renderanno meno grave il silenzio.

Il filosofo ha bisogno che la sua ricerca sia precisa come e più di quella del fisico, del biologo; ha bisogno di controlli, di verifiche che si estendano ai campi più disparati. Deve conoscere dall'interno le cose più opposte, i mondi più eterogenei. La sua tortura consiste appunto in questo: nel vedere tutto questo mondo passare sotto ai suoi occhi, immedesimarsi in esso, e non poter parlare. È vero che ogni scienza richiede quella che si chiama l'elaborazione del materiale. Ma per il filosofo il materiale è la sua vita stessa, è l'insieme dei problemi di cui egli si trova ogni giorno a soffrire come uomo. Il silenzio gli è più penoso.

Egli ha il continuo timore di arrivare troppo tardi, non per gli altri, ma per sé: che il materiale nel corso delle indagini e delle verifiche gli si dissecchi fra mano. Egli è costretto ad un continuo lavoro su se stesso per conservare vivo ciò che dovrà esaminare e descrivere. E questo lavoro lo obbliga ad essere caldo e freddo ad un tempo.

Molti non resistono, e si decidono ad abbandonarsi all'onda della vita, giustificandosi con una teoria secondo la quale la filosofia non sarebbe altro che questo abbandono. Ma in sostanza essi hanno rinunziato ad essere filosofi, per divenire « interpreti del loro tempo ».

I presenti scritti avrebbero lo scopo di salvare l'autore da questo pericolo: di servirgli come punto di riferimento per questioni e problemi e atteggiamenti che egli spera un giorno di poter sviscerare: di permettere al suo pensiero di cristallizzarsi con la calma intorno ad essi, senza ansie e impazienze.

Questi scritti non vogliono essere, in nessun senso, filosofia. In essi non si devono cercare soluzioni, teorie: e se vi si trovassero, non dovranno essere considerate come tali, ma solo come stimoli a pensare in una certa direzione. L'autore ha voluto premunirsi contro la tentazione di addentrarsi con troppo impegno negli argomenti, di lasciarsi trascinare fin d'ora a soluzioni. E ha scelto la forma letteraria più effimera: la lettera, il frammento, l'articolo.

Perciò egli è indifferente all'accusa di incoerenza. La coerenza, il sistema, non è quello che egli qui cercava. Ciò che egli scrive rappresenta una sua provvisoria convinzione; la quale, appunto perché provvisoria, non pretende di essere accettata o discussa. Non deve servire che a lui stesso.

E chi sia lì pronto a domandargli perché, queste cose così inutili, egli le ha pubblicate, sappia che esistono taluni i quali scrivono non per giovare al pubblico, né per piacergli, né per renderlo migliore o per allargare le sue conoscenze: ma perché hanno bisogno di comunicargli come ad un amico, i propri pensieri. Padrone poi, il pubblico, di non ascoltarli.

II

Scritti leibniziani

I

Di alcune relazioni fra conoscenza e volontà

È nota la difficoltà di isolare un problema filosofico particolare dalle sue connessioni e dall'indirizzo sistematico con cui è inevitabilmente in rapporto. Sicché, a chi non voglia prendere come punto di partenza un sistema già noto e dimostrato, s'imporrebbe sempre il compito di premettere a qualsiasi trattazione singola l'esposizione ordinata dei principî generali sui quali si vuol fondare. Il che equivale, in sostanza, a costruire un nuovo sistema.

Senonché a volte alcuni indirizzi di pensiero vengono suggeriti proprio da un'osservazione parziale, da un problema singolo che, investito di una determinata luce, mostra le sue possibilità di svilupparsi in organismo più vasto e completo. E allora è forse permesso lumeggiare più diffusamente quel problema e lasciare nello sfondo o trattare di scorcio il complesso su cui dovrà innestarsi; e, poiché le varie parti che costituiscono un organismo sistematico si organizzano in relazioni più profonde e intricate che quelle di un semplice ordine di precedenze, è possibile, a volte, usare in osservazioni parziali come punti di partenza per un cammino di cui si intravede solo vagamente lo sviluppo.

A uno scopo di questo genere ci è sembrato adatto lo studio dei rapporti, nella filosofia idealistica, tra conoscenza e volontà. Problema da cui ci proponiamo di partire, mostrando come da alcune critiche a quelle posizioni potrebbero discendere conseguenze riguardanti anche altri problemi della filosofia.

Anzitutto bisogna chiarire che per idealismo s'intende qui, in

* « Rivista di filosofia », XXIII, 3° (1932) [NdC].

senso stretto, unicamente quella corrente che, partendo da Fichte, si è sviluppata in tutto il primo ottocento tedesco ed ha assunto nell'Italia contemporanea grande importanza. Essa, non ostante le differenze fra i vari pensatori, rappresenta un nucleo di pensiero e un indirizzo speculativo chiaramente individuabile. Indirizzo che vuole raggiungere il suo scopo di ampliare e completare il criticismo kantiano e di trasformarlo — dall'esame che esso era delle condizioni necessarie alla conoscenza — in una dottrina completa e definitiva della realtà, attraverso lo sviluppo di quel principio di appercezione trascendentale che in Kant costituisce la forma a priori della conoscenza, ma non permette una deduzione e uno sviluppo da se stesso dell'esperienza tutta.
Se tale corrente idealistica si richiama a Kant per l'accettazione dei risultati del metodo trascendentale e per il nuovo tono attribuito ai termini e ai concetti filosofici, è analoga piuttosto alla posizione cartesiana in quanto deduzione del mondo da un iniziale principio soggettivo unico, immediatamente certo; e la diversità nel modo di deduzione deriva dalla diversa conformazione dei due principî: parziale in Cartesio, e tale che la perfezione dell'idea contenuta in esso suggerisce l'esistenza di qualche cosa che lo trascenda; l'universale nell'idealismo, sì che questa stessa universalità gli impedisce di concepire alcunché di esteriore o tanto meno di influente su di sé; onde il fuori di sé dovrà sgorgare dal suo stesso seno.
In tale assunzione del momento soggettivo come l'assolutamente primo, l'idealismo si stacca dalla formulazione kantiana; la quale afferma la necessità oggettiva delle forme *a priori* della conoscenza, ma non la necessità di dedurre l'*a posteriori* da esse. E Kant risente sempre l'influenza dello psicologismo inglese il quale, da Locke a Hume — pur giungendo all'esplicita affermazione della soggettività della conoscenza e del dubbio riguardo al mondo esterno — non conclude mai che l'unico esistente sia il soggetto; attenendosi piuttosto a un altro principio cui varie correnti dell'ultimo '800 daranno importanza: che cioè — non essendo due termini correlativi separabili l'uno dall'altro né tanto meno concepibili l'uno inferiore all'altro — non è lecito intendere un pensiero puro, astratto dalla sua ma-

teria, privo di oggetto; che, se è vero che il contenuto non esiste senza la forma che lo fa tale, è anche vero che non si dà forma senza contenuto; e di nessuno dei due termini, insomma, si può stabilire la priorità.

Tale necessaria relazione reciproca non è negata, anzi esplicitamente affermata dall'idealismo: ma i due termini di essa vengono introdotti in momenti idealmente separati; sì che la necessità di un soggetto a concepire ogni oggetto serve dapprima, insieme al fatto dell'autocoscienza, a dare al soggetto — all'Io — l'unica validità di costituente effettivo della realtà: e poi la necessità di un contenuto o di un oggetto che lo determini impone la deduzione di esso dal soggetto stesso. È in questa deduzione che si manifesta quel distacco fra pratico e teoretico che rimane sempre presupposto ineliminabile dell'idealismo. Poiché il passaggio dal soggetto inteso come pura e assoluta autocoscienza all'oggetto come autoposizione del soggetto fuori di sé, non può avvenire altro che in termini di una attività non più d'appercezione o apprendimento immediato, ma di uscita da sé, di creazione: un'attività pratica. Preclusasi la via ad una unione originaria e primitiva di soggetto e oggetto, l'idealismo è costretto a ricorrere ad una forma che gli permetta un'uscita dall'autocoscienza stessa e che renda poi di nuovo possibile la conoscenza come contatto fra soggetto e oggetto in una nuova sintesi che li comprenda e li risolva entrambi in unità: unità che in tal modo non può essere intesa come originaria, poiché originario si è fatto uno solo dei termini che la costituiscono: il soggetto.

Questo processo, necessario all'idealismo per lo sviluppo della sua metafisica, pone così un atteggiamento pratico come precedente e presupposto della conoscenza. E che sia così è già chiaro nel concetto fichtiano dell'immaginazione creatrice, la cui derivazione dalla ragion pratica kantiana è significativa, per quanto illusoria, poiché ragion pratica, in Kant, significa apprensione, attraverso l'imperativo morale, di un mondo superiore extrafenomenico, piuttosto che creazione e posizione di un oggetto fuori di sé. Un tale compito di creazione è invece affidato esplicitamente alla ragion pratica nella *Wissenschaftslehre* di Fichte, stabilendo in tal modo una esplicita precedenza

del pratico sul teoretico:
« Infatti, non potremmo pensare come possibile la rappresentazione in generale in altro modo che presupponendo che contro l'attività dell'"Io", la quale procede nell'indeterminato e nell'infinito, si produca un urto (*Anstoss*). Perciò l'"Io", come intelligenza in generale, dipende da un indeterminato, e, finora, affatto indeterminabile "non Io", e solo per mezzo di questo "non Io" esso è l'intelligenza » [1]. Ora come nasce questo non Io che determina l'intelligenza o, diremmo noi, il potere conoscitivo dell'Io? « In quanto la pura attività è riferita ad un oggetto (possibile)... essa è... uno sforzo (*Streben*) [2].
« Questo sforzo infinito è all'infinito la condizione della possibilità di ogni oggetto: senza sforzo non c'è oggetto » [3].
E più giù, ancora più esplicitamente: « Quell'esigenza che tutto debba concordare coll'"Io", che ogni realtà debba essere posta assolutamente dall'"Io", è l'esigenza di ciò che si chiama — e a buon diritto — ragion pratica » [4].
La ragion pratica è dunque quella che permette al soggetto di porsi fuori di sé e di uscire dal proprio campo: non più qui dunque una nuova forma, più sviluppata e comprensiva, della conoscenza, ma una funzione che da essa si differenzia per la sua stessa intima costituzione. La conoscenza è facoltà di unificazione e sintesi, onde il soggetto viene a contatto con l'oggetto e si fa tutt'uno con esso: in cui l'individuale si mostra universale, il contingente necessario, il fuggevole eterno. La pratica invece, intesa in questo senso, sarebbe forma di scissione e di sviluppo, onde il soggetto puro, questo falso universale astratto, si foggia il particolare a cui riferirsi e insieme al quale compiere l'unificazione conoscitiva. Se la conoscenza insomma è intesa come unità di due elementi astratti prima di essa, e la pratica come formazione di questi due astratti, le due attività sono nettamente separate, e la pratica precede la conoscenza.

1 J. G. Fichte, *Werke*, hrsg. Medicus, Leipzig, 1911, vol. I, p. 442 (trad. Tilgher).
2 Ibidem, p. 456.
3 Ibidem, p. 454.
4 Ibidem, p. 456.

In tutto l'idealismo questa precedenza del pratico sul teoretico, è sempre necessaria e continuamente affermata, nonostante le apparenze; e i tentativi che si sono fatti per eliminarla quale errore marginale che non intacchi però i concetti generali del sistema, non sono riusciti: quella anteriorità è la base e la giustificazione, come dell'uscita dell'autocoscienza (che non è ancora conoscenza) dalla sua unità astratta, così di quella possibilità da parte della tesi di contraddirsi in antitesi, onde consta il concetto hegeliano di dialettica. Su di essa si fonda insomma tutta la deduzione idealistica del mondo e la concezione idealistica della natura. Perfino il Gentile, in cui è essenziale il tentativo di eliminare ogni dualismo tra intelletto e volontà, nota la stretta connessione tra quel dualismo e il dualismo di soggetto e oggetto [5]. Ma solo una diversa considerazione dei rapporti fra soggetto e oggetto permetterebbe di eliminare questa posizione che porta fatalmente un arbitrario irrazionalismo nelle basi del procedere idealistico.

Infatti, una volontà che sia anteriore alla conoscenza e quasi fondamento di essa, creatrice delle basi su cui essa deve operare, non può avere quel carattere universale che è proprio della piena forma spirituale. L'idealismo accentua il momento del ritorno, in cui la parzialità dell'oggetto — o meglio la parzialità del dualismo soggetto-oggetto — cessa di essere tale, perché raggiunge l'universalità nell'unificazione. In questo momento — è vero — conoscenza e volontà sono unite. Ma, nel momento che necessariamente precede, troviamo separati il puro soggetto e il puro oggetto, che sono entrambi ugualmente unilaterali. E, per giustificare l'oggetto di fronte al soggetto, si è costretti ad introdurre questa pura attività di porre, di creare, di contraddirsi, di estraniarsi, che non dà e non può dar luogo all'universale, perché parte da un dato parziale, giunge ad un dato parziale, e produce un dualismo di termini astratti, bisognosi di unificazione. Questa attività può essere chiamata in senso improprio volontà, perché ha le caratteristiche di sforzo e urto citate da Fichte. Ma non è universale, ripetiamo, e quindi

5 G. Gentile, *Sistema di logica*, Bari 1922, vol. I, pp. 111-112.

non è vera volontà. È bene infatti chiarire che quando si accusa l'idealismo di anteporre la volontà alla conoscenza, si allude naturalmente a questa volontà parziale e arbitraria, e non alla volontà vera, cioè universale (cioè identica alla conoscenza) che l'idealismo ammette, ma solo al termine del processo.
E la volontà non può essere che quella, universale e identica alla conoscenza. Queste due caratteristiche sono anzi strettamente collegate una con l'altra e vicendevolmente implicantisi. Nell'idealismo assoluto la conoscenza presuppone la volontà: è facile inferire da tale affermazione che la volontà per esso trascende la conoscenza, giunge a posizioni cui la conoscenza pura non potrebbe giungere. La conoscenza la supera, è vero, e rende universale ciò che in essa era particolare: ma appunto in questa sua particolarità sta la novità di essa rispetto alla conoscenza. La conoscenza riunisce il soggetto all'oggetto e toglie ogni dualismo. La volontà introduce il dualismo e la particolarità. Posta una duplicità di momenti nel processo del reale, è anche necessario introdurre due attività che li rappresentino. La conoscenza, così, supera la volontà astratta, in quanto la universalizza. E la volontà supera, in certo modo, la conoscenza, in quanto crea ad essa il particolare, l'astratto da universalizzare. Ma la posizione di una dualità astratta, prima dell'unità, è inconcepibile; e di ciò sarà ora una riprova l'inconcepibilità di una volontà che, in qualsiasi modo, sta di là dalla conoscenza.
Quando si parla di determinazioni spirituali come costitutive della realtà, si allude — ripetiamo — a forme che abbiano quel carattere di assoluta universalità che è raggiungibile solo col metodo che Kant ha chiamato trascendentale. Tutto ciò che è empirico, contingente, dovrebbe essere escluso da esse; e la sola presenza di tali caratteristiche dovrebbe indicare che non si è davanti alle forme che si andava cercando.
Ora, è possibile concepire una volontà come attività universale che sia anteriore o al di là della conoscenza? Essa non sarà che sforzo bruto, tendenza incosciente, puro oggetto. Qualche cosa, cioè, che non può assolutamente rientrare in quelle forme trascendentali di cui solo si può avere nozione completa. Che se un elemento di consapevolezza e di universalità vi si introdu-

ca, essa non potrà non appartenerle in comune con la conoscenza. Una volontà che sia sola volontà, cioè passione o, come si suol dire, sentimento, non può essere che parziale, quindi astratta, a sé stante, inconcepibile. L'errore dell'idealismo assoluto consiste sempre nell'equivoco di porre l'astratto prima del concreto, come posizione ancora incompleta di esso. Invece l'astratto non può essere giustificato che come ulteriore sviluppo, elaborazione del concreto; e, anziché criticarlo col dire che esso non è ancora giunto alla piena verità, bisogna dire che esso non è già più la piena verità, e che bisogna ritornare ad essa.

Così questa volontà che l'idealismo pone all'inizio della sua cosmogonia, come processo non ancora pienamente sviluppato, non ha base su cui poggiare la sua particolarità, non ha davanti a sé un tutto di cui essere parte. Che essa possa stare a sé, come momento eterno e indistruttibile (quindi universale), cioè come sentimento, è proposizione che ci pare pienamente confutabile.

Il sentimento è inconcepibile — oltre che come momento puramente soggettivo — anche e principalmente come pura forma pratica, inerente all'esercizio dell'arte e della volontà. Su di esso ci si appoggia soprattutto per giustificare un'attività pratica autonoma, che abbia un proprio significato e funzione originaria, che compia la scissione dell'oggetto dal soggetto [6], o che giustifichi l'universale alogico dell'arte. Ma fino a che il sentimento sia staccato dall'universalità che è propria della conoscenza (intesa nel significato più vasto di cui sopra, come identità di soggetto e oggetto) non gli appartiene nessuna universalità, cioè nessuna realtà vera e propria.

Il sentimento, la passione, da questo punto di vista, non sono infatti altro che qualche cosa che lo spirito subisce senza averne nessun controllo, e che esso non può concepire se non come opposizione alla conoscenza o volontà universale. Sentire, tendere, *Streben, Sehnsucht*: tutte forme che scompaiono nel momento che siano irradiate della luce della coscienza, in cui

6 Cfr. Fichte, *op. cit.*, pp. 481, 486-7, 494-5.

ritornino veramente all'unità di soggetto e oggetto. E non si dice forse che l'arte libera dalle passioni? Che la vera volontà razionale, cioè universale, si identifica con la necessità, cioè con qualche cosa di impersonale che trascende completamente ogni tendere individuale, ogni istinto particolare? L'osservazione psicologica qui conferma il ragionamento logico: per il quale un'universalità del sentimento è inconcepibile.
Se il vero universale, il primo, è identità e indistinzione di soggetto e oggetto, il sentimento alogico e irrazionale non potrà che essere, al di fuori di questa unità, prodotto di un'ulteriore scissione, astrazione successiva, quindi parziale: natura, errore, per dirla con gli attualisti, quindi forma che appare come subìta, o agente dal di fuori: contro cui l'universale crede di combattere come contro un nemico esterno; mentre questa lotta non è che l'eliminazione di un ulteriore sviluppo e il ritorno alla completezza iniziale. Sentimento, volontà pura, sforzo, non sono dunque altro che posizioni astratte, dati subiti e incontrollabili nella loro attualità e immediatezza, che divengono coscienti solo quando siano completati.
E la loro parzialità è la parzialità del puro soggetto o del puro oggetto. È sintomatico anzi come il sentimento possa a volta a volta assumere ambedue queste caratteristiche: emozione, illusione di autocoscienza, solipsismo; e, d'altra parte, tendere, sforzo di creazione, impulso a uscire da sé; e poi anche istinto da eliminare, che si sente come un ostacolo frapposto dal di fuori al procedere della ragione e del bene, tumulto che si subisce, passione. Si può dire che il sentimento, questa forma così vaga e imprecisa, passa, attraverso tutte le gradazioni, dalla soggettività all'oggettività, senza mai raggiungere l'unità delle due: ché se vi giungesse cambierebbe nome e si chiamerebbe conoscenza universale, volontà buona. E potremmo dire anche, un po' all'ingrosso, che nel suo aspetto soggettivo esso si presenta, in generale, come accompagnamento dell'arte, e in quello oggettivo della volontà. All'ingresso, diciamo, perché esso forma sempre una specie di alone inafferrabile dinanzi ad ogni forma di realtà, e l'accompagna quasi come una zona oscura e confusa da cui la realtà stessa sgorga e spicca in modo chiaro e preciso. Ma si può dire insomma che l'alone dell'arte è un senso

violento di soggettività, di passionalità e di partecipazione in proprio a ciò che si esprime: calore, commozione, pienezza di cuore a cui l'arte sola darà un valore compiuto e definito ed eterno[7]. E che l'alone, la zona oscura da cui sorge la morale, è un complesso di sensazioni, di sentimenti che vengono dal di fuori, o che tendono verso il di fuori: istinti, passioni, desideri che si sentono come subìti, come estranei al nostro vero essere, eppure facenti parte di noi e della nostra personalità empirica sulla quale agiscono spingendola a sua volta ad agire, a produrre, a creare, sì che da questo desiderio di azione e dalla scontentezza che lasciano le forme parziali che lo determinano e che non ci appartengono nel più vero senso, sorge appunto l'impulso a correggere ed a raggiungere un'azione i cui fattori, i cui motivi non abbiano nulla di subìto, e che sia veramente nostra e non solamente del nostro io empirico: e questa è l'azione morale o universale, in cui oggetto e soggetto si identificano e di cui il sentimento non è che un precedente.

Il sentimento, insomma, sotto nessuno dei suoi vari aspetti, può essere considerato come forma autonoma; è un dato inafferrabile perché non completo, che suole unirsi con le forme veramente costitutive della realtà, cioè l'arte, la morale e anche la conoscenza più pura e filosofica: e non c'è pensatore che non conosca il travaglio del pensiero che raggiunge la sua forma originaria e si libera dalle soprastrutture: che non veda i suoi errori come cecità di fronte al vero, come visione parziale dovuta a scarso vigore intellettuale e accidia e propensione a lasciarsi fuorviare da altre soluzioni più facili o più comode: malafede insomma; e non ne abbia rimorso come di un malo istinto.

Ora come potrebbe una forma che è per definizione incompleta, astratta, parziale, essere anteriore a ciò da cui è stata isolata? Come può l'errore essere anteriore alla verità? Se l'errore (e, in questo caso, il sentimento) deriva dal fissare per un istante un solo aspetto — oggettivo o soggettivo — della realtà, non è possibile non chiedersi che cosa sia la realtà a cui questo

7 Cfr. p. es. B. Croce, *L'intuizione pura e il carattere lirico dell'arte*, in *Problemi di estetica*, Bari 1910, pp. 1 sgg.; G. A. Borgese, *Figurazione e trasfigurazione*, in "Fiera Letteraria", 16 e 23 marzo 1926.

aspetto appartiene. E sarà necessario ammettere che questa realtà esistesse nel momento in cui quel suo aspetto è stato isolato. Prima la realtà, dunque, poi i suoi aspetti parziali. Prima l'unità di soggetto e oggetto, poi la pura soggettività e la pura oggettività. Così il sentimento si mostra, da questo punto di vista, posteriore a ciò che si suole chiamare il suo superamento. E se nella comune psicologia questo rapporto appare invertito, ciò avviene perché la vita comune offre non più la realtà nel suo aspetto originario, ma una forma di essa già sviluppata, elaborata, organizzata, su cui sono già state compiute innumerevoli scissioni, astrazioni, manipolazioni, e in cui appare quindi come anteriore e originario ciò che non è se non posteriore e artefatto.

Così una forma di pura volontà che crei l'oggetto ad un puro soggetto, non è concepibile se non come astrazione posteriore all'unità. La volontà, quando sia forma universale, espressione della realtà delle cose, e cioè morale, è identica alla conoscenza e non ha alcuna posizione autonoma di fronte ad essa. La pretesa di mantenere questa autonomia deriva forse ancora dalla formulazione cartesiana di una volontà produttrice di errore quando non sia sussunta all'attività razionale che la moralizzi.

A questa dottrina si può infatti ricondurre forse il concetto di un'attività che abbia le caratteristiche generiche della volontà; di una volontà individuale, quindi in se stessa indipendente e indifferente alla morale, alla quale giungerebbe poi solo con l'innalzarsi sopra la propria individualità per attingere la sfera dell'universale [8].

L'universale, in questo modo, sarebbe però in certo senso un ulteriore sviluppo, un'aggiunta alla pura volontà, la quale non perderebbe, anche in questa nuova forma, le sue caratteristiche individuali, il suo aspetto di impulso, di sentimento. Si tratterebbe sempre di una passione; di una passione che ha per oggetto il bene anziché l'utile; di un sentimento che non è rivolto alla soddisfazione di una tendenza del singolo, ma all'attuazione di uno scopo assoluto. Pur sempre sentimento. E

8 Cfr. B. Croce, *Filosofia della pratica*, Bari 1923, pp. 104-5.

allora si potrebbe dire che l'attività economica (ché tale sarebbe quella forma più pura e originaria della volontà) pur essendo superata dalla morale, non se ne distacca: le è « concomitante »; e che l'atto morale non può essere veramente tale, senza avere nello stesso tempo quella spinta sentimentale, quel calore che è proprio dell'atto pratico, individuale, economico.
Questa dottrina, in sostanza, si riduce a far risiedere la moralità nell'adattamento della volontà ai principî della ragione; o, se si preferisce, nella sussunzione di essa ad una forma di universalità che non è intrinseca alla sua stessa costituzione. Ma si è ormai visto che una forma di volontà che non sia universale non è concepibile se non come sviluppo ulteriore, come astrazione. Posto dunque che la volontà vera e propria non può essere altro che universale, cioè morale, è possibile concepire un universale pratico, diverso e distinto da quello teoretico, una conoscenza universale che non sia insieme volontà morale?
Non c'è atto di volontà morale che non abbia il suo fondamento in una massima dell'agire, nel riconoscimento della necessità dell'azione che si vuol compiere. Diremmo anzi che la volontà stessa, in quanto sia veramente universale, si riduce alla posizione di una verità. L'agire in un determinato modo, quando sia un agire morale, significa riconoscere implicitamente che le cose sono disposte in modo tale che è necessario trarre da esse quelle conseguenze. La volontà morale è la volontà che si rivolge al bene: e il bene non è che l'universale, ciò che è al di fuori di ogni parzialità e astrazione; quel principio nella sua forma più completa, soggettiva e oggettiva insieme, che Kant ha determinato col suo metodo trascendentale e Leibniz ha adombrato col suo concetto di sostanza. Ora questo universale, quando viene attuato nella pratica, non può non essere contemporaneamente appreso dalla conoscenza. Se esso è veramente l'unità di oggetto ed oggetto, deve necessariamente essere cosciente e consapevole.
Attuare moralmente un determinato fine morale non è possibile senza il riconoscimento di esso come fine (poiché — come è noto — se questo riconoscimento mancasse, verrebbe meno la responsabilità dell'atto, il quale non sarebbe più mo-

rale, ma semplicemente dovuto al caso). Ora, che cos'è il riconoscimento di un fine morale se non la consapevolezza che esso è universale? e che cosa è questa consapevolezza se non la conoscenza di quella determinata cosa come universale? Proporsi di evitare una determinata azione perché immorale, per esempio di non mentire, significa sapere che la menzogna (o quella determinata menzogna) non ha quel carattere di universalità che è richiesto alle azioni morali. E insomma, dalla definizione stessa di ogni azione immorale discende la conseguenza che essa debba essere evitata. Così, reciprocamente, una vera conoscenza (cioè universale) è necessariamente identica alla morale che ne discende. E l'affermazione di una verità ha implicito in sé il giudizio di valore positivo rispetto ad essa, e negativo rispetto al contrario di essa.

Questa identità vale per tutte le proposizioni conoscitive e morali, anche quelle che appaiono più unilaterali. Dire che la terra gira intorno al sole significa implicitamente tacciare di falsità il contrario, e stabilire che sia dovere per chiunque voglia resistere ai preconcetti e mirare in faccia la verità — che è il primo e più importante precetto morale —, di affermare e propugnare quella proposizione, magari anche a rischio della vita. Dire che il generale non deve abbandonare il proprio esercito, è implicitamente riconoscere che le relazioni e i rapporti fra generale ed esercito sono così conformati che quell'abbandono si risolvere in un fatto privo di vera e propria universalità. Morale e conoscenza, insomma, quando abbiano il loro significato più pieno e completo, non possono esistere indipendenti l'una dall'altra; e si identificano in una realtà alla quale si potrà attribuire il nome che si vorrà, ma che le comprende entrambe. Solo attraverso una astrazione successiva potranno essere isolate e considerate separatamente: il che può avere la sua utilità e importanza. Ma non bisogna dimenticare il modo come questo isolamento è avvenuto.

Ciò giustifica anche, in campo psicologico, l'imputazione morale che viene così spesso attribuita agli errori teoretici, e, d'altra parte, la pretesa di moralità che si ha sempre verso chi cerca la verità intima delle cose.

L'errore, infatti, non è se non una visione parziale e astratta

che si propone come completa e piena. Posto il concetto della verità come assoluta completezza e unità del dato con tutti i suoi rapporti e le sue connessioni, l'errore non potrà essere che l'astrazione di un singolo elemento parziale, a cui venga attribuito il valore della totalità. Solo in questo caso si può parlare di vero e proprio errore: poiché, quando manchi l'illusione della totalità e cioè l'astrazione venga conosciuta come tale, questa stessa consapevolezza suppone la conoscenza del complesso da cui il dato parziale è stato astratto. Sapere che esso è stato isolato ad arte da una unità precedente, è già sapere la sua connessione con essa, e quindi conoscerla in qualche modo: non foss'altro, sapere che essa esiste e limitare volontariamente e coscientemente il proprio campo, in una determinata occasione o per un determinato scopo. L'astrazione che sa di essere tale è un errore che si conosce come errore: e quindi contiene la propria correzione.

Ma l'errore vero e proprio, l'errore che si pone come verità, non ha forse già in sé un germe di malafede, di cattiva coscienza? Non è quasi sempre una mancanza di coraggio o di solerzia o di onestà, quella che consiglia di non cercare in fondo alle cose la verità piena di esse e di accontentarsi di visioni unilaterali, parziali, arbitrarie? Una conoscenza non vera conduce, anzi è identica ad una azione non buona: e chi di una situazione ha conoscenza arbitraria, non potrà che agire in essa arbitrariamente. Ora l'agire arbitrario viene condannato come immorale; e ciò equivale dunque a condannare come immorale anche la conoscenza che gli ha dato luogo. La mancanza di chiarezza nel vedere la realtà delle cose, nel liberarsi dalle divisioni che sulle cose stesse si sogliono compiere, dagli schemi che ce le rendono più comode e maneggevoli, richiede sempre una certa dose di buona volontà. E la ricerca della verità è l'opera moralmente più meritoria che possa essere compiuta.

Ma chi non giunga nella sua ricerca alla verità pura, chi si fermi ad uno schema, si lasci arrestare da un preconcetto, non riesca ad eliminare una astrazione, non ha avuto il coraggio o la pazienza o la forza di proseguire la sua ricerca fino in fondo. E proprio su queste doti si fonda il giudizio morale.

L'universale, o il trascendentale, o insomma la verità (la no-

stra verità che è insita in potenza nella stessa nostra conformazione e che costituisce il nostro modo più puro di conoscenza) è anche il nostro modo più vero di essere, dal quale i dati empirici e parziali in cui viviamo sono derivati per astrazione. « Il n'y a pas d'objections insolubles contre la vérité »[9]. Togliere le astrazioni che noi stessi abbiamo compiute è in nostro potere, è ciò che costituisce anzi il nostro massimo merito. Non mettersi per questa strada è colpevole e peccaminoso. Così l'intelligenza (la vera intelligenza che permette di liberare dal loro involucro sempre maggiori frammenti di verità; non quella falsa e apparente che compie luminose e brillanti evoluzioni intorno ai dati empirici e si compiace di combinarli e giustapporli e foggiarne continuamente dei nuovi), la vera intelligenza, acuta, scrupolosa, instancabile indagatrice, è una forma di moralità, anzi la moralità stessa; e, quanto più profondamente l'uomo penetra nell'universale, tanto più moralmente è necessario che agisca. Che se egli si limitasse ad una pura conoscenza, senza completarla con l'azione, ciò significherebbe che egli non ha compreso appieno, in tutti i suoi rapporti, l'oggetto delle sue ricerche; o che, per lo meno, una grande e fatale astrazione egli ha lasciato sussistere nel suo spirito: quella fra conoscenza e volontà.

Così non si riesce a concepire come sia possibile credere seriamente alla possibilità di una grande moralità che sia priva di comprensione per le cose del mondo, alla così detta sublime insipienza di alcuni santi. Il santo, cioè l'uomo altamente morale, anzi il creatore di una nuova e più alta moralità, non è altro che lo scopritore di un nuovo modo di essere, di una essenza universale più completa e profonda che egli mostra al mondo con la sua azione. L'espressione, diremmo quasi, il modo di dimostrazione è diverso. Ma, come l'attività estetica, per esempio, non è necessariamente legata ad una tecnica particolare, e le arti possono avere la loro espressione in parole o suoni o colori, pur appartenendo sempre ad uno stesso modo di atteggiarsi dello spirito, così non è detto che il grande e puro uomo d'azione (anche qui da distinguersi dall'uomo d'azione

9 G. W. Leibniz, *Phil. Schr.*, hrsg. Gerhardt, vol. III, p. 144.

comunemente detto, che è un raffazzonatore e non un chiarificatore) differisca per l'essenza della propria attività dal grande indagatore di veri. È diverso il metodo di ricerca, o gli strumenti, i reattivi usati per giungere allo scopo: ecco tutto. E la verità trovata avrà dunque un aspetto diverso; ma ciò non le toglierà il carattere di verità.
La vera intelligenza è dunque una forma di moralità; e la vera moralità una forma d'intelligenza. Il che non significa che nella considerazione morale comune debbano essere apprezzati più coloro che sono in possesso di una maggiore chiaroveggenza. Molto spesso il grado di chiaroveggenza, e quindi di moralità, deriva da varie cause di cui non si è responsabili, o dalla tradizione che si è ricevuta. Ciò che è altamente apprezzabile è proprio la ricerca di aumentare questa chiaroveggenza; e la stima morale comune si basa sul maggiore o minore incremento dato alla propria intelligenza o moralità. Ma in via assoluta è indubitabile che chi sia in possesso di una visione più chiara e limpida e completa della vita, debba essere posto ad un grado morale più alto.

Un'altra conferma di questa connessione fra conoscenza e volontà e dell'impossibilità di una posizione della volontà autonoma e separata della visione della realtà delle cose, è data dalla dottrina dell'identità tra necessità e libertà. Il concetto dell'impossibilità di un *liberum arbitrium indifferentiae*, di cui il Martinetti ha ultimamente analizzato profondamente la portata, si riduce ad una negazione di quella pretesa volontà autonoma che si è finora cercato di confutare; e la definizione della libertà come « quello stato in cui un essere non è impedito di realizzare le disposizioni e le inclinazioni che ne costituiscono la natura » [10], si risolve anch'essa in quella negazione. Anche in sede psicologica, anche nelle manifestazioni particolari e parziali che non hanno carattere di universalità o di moralità, questa identità ha luogo: « In realtà tutti gli atti ed i momenti della coscienza sono, in quanto attività, atti di volere. Coscienza e volontà sono inseparabilmente collegate. La volontà non è una

10 P. Martinetti, *La Libertà*, Milano 1928, p. 340.

funzione che appartenga occasionalmente alla coscienza ed ora manchi, ora sia presente, ma è un elemento, un aspetto integrante che entra in tutti i fatti della coscienza. Non vi è quindi una categoria speciale di atti coscienti che siano esclusivamente fatti della volontà: vi sono fatti prevalentemente teoretici, che diciamo fatti di conoscenza, e fatti prevalentemente attivi, che diciamo fatti di volontà »[11].

Le due citazioni che abbiamo fatto sono strettamente connesse fra di loro. E la libertà non potrà essere intesa come arbitrio di procedere per una via piuttosto che per un'altra, forma autonoma che agisca indipendentemente dagli altri fatti della coscienza. Ma dovrà piuttosto essere necessariamente condotta ad un determinato fine, dal riconoscimento della costituzione stessa della realtà. Come non è possibile, per l'universale, risolversi in parzialità — a meno di non cessare di essere se stesso —, così non è concepibile che la volontà libera si rivolga a qualche cosa che, non essendo universale, la limiti. La libertà non può determinarsi per un limite piuttosto che per un altro; deve necessariamente determinarsi per l'assenza dei limiti. E si identifica in tal modo con l'universale che è per sua natura necessario.

Così è mostrato dal Martinetti che quel senso di spontaneità che accompagna ogni atto spirituale, non deriva dalla possibilità che esso avrebbe avuto di essere diverso, ma semplicemente dal fatto di essere atto spirituale, al quale appartiene per natura quel carattere di attività ed energia. Il senso di libertà è raggiunto ogni volta che si attinga una nuova sintesi, dice il Martinetti: e, diremmo, ogni volta che da una parzialità si torna alla totalità.

Così non è da confondere questo senso di spontaneità col senso di cui si è parlato sopra, e cui si è negato il carattere effettivo di forma universale. Quello era, per definizione, parziale e quindi fuori di ogni vera determinazione della realtà cosciente; perciò non aveva alcun carattere di libertà; era subìto come uno stimolo esteriore, ed eliminato, placato, purificato, quando la forma vera e propria, la realtà piena era raggiunta. Qui in-

11 *Ibidem*, pp. 358-59.

vece il senso di spontaneità e di attività e di energia è caratteristico della realtà cosciente; la quale è in se stessa energia, attività, e insomma volontà. E questo senso dell'energia, questo tendere, questo piacere dell'atto cosciente, non è sentimento, ma — come si detto — libertà. Libertà che è proprio caratteristica di ogni atto che escluda i limiti; e, come dice il Martinetti, di ogni atto in quanto è una nuova sintesi raggiunta. Ma se la sintesi è eliminazione delle antitesi e ritorno all'unità al di fuori e prima della parzialità, si potrà concludere che ogni atto che giunga, anche in un suo solo aspetto, ad una forma completa e totale della realtà, ogni tappa di questo grande ritorno dal particolare astratto all'universale concreto, è un atto di libertà.

La necessità in cui si trova l'idealismo di introdurre una volontà pura e a se stante che giustifichi la presenza di un oggetto di fronte al soggetto, deriva e si risolve dunque in una arbitraria anteriorità dell'astratto sul concreto. L'impossibilità per la nostra conoscenza logica di un tale concetto della volontà, e le osservazioni concrete che mostrano la volontà essere identica con la conoscenza, affermano la insussistenza di una tale forma primitiva posta alle origini della realtà, creatrice di un'antitesi da cui in un momento idealmente posteriore si debba raggiungere la sintesi. E d'altra parte ci è sembrato che solo attraverso quell'attività l'antitesi avrebbe eventualmente potuto essere posta, e l'oggetto derivato dal soggetto. Così la conclusione è stata di eliminare l'antitesi primitiva, o meglio il puro soggetto astratto che da essa si presupponeva, e di porre come primitiva e originaria l'unità di cui l'antitesi è una scissione; e cioè l'unità di soggetto e oggetto, di conoscenza e volontà, ecc.

La critica dell'idealismo alla parzialità di ciascuna di queste determinazioni è giustificata; ma, mentre esso la pone come punto di arrivo, ci è sembrato che fosse più logico e coerente porla come punto di partenza. Punto di partenza originario, da cui la cosiddetta realtà quotidiana è molto lontana ed a cui bisogna ritornare con fatica incessante. Sì che la procedura da tenersi per giungervi, fatta di continue eliminazioni della parzialità e del raggiungimento di unità comprensive, potrebbe essere assomigliata a quella idealistica. Ma vi è una grande differenza

tra il concepire manifestazioni, magari identiche, come appartenenti ad un processo di modificazione e superamento di una realtà data, e considerarle un ritorno ad una realtà più pura. In ambo i casi si tratterebbe della ricerca di unità più piene ed assolute; ma nell'uno esse sarebbero date come assolutamente nuove, prodotte dallo sviluppo, dal procedere del dato stesso; nell'altro come derivate da un processo quasi di spoliazione di ciò che vien fornito dalla conoscenza comune, per raggiungere il necessario che le sottostà. In un caso, insomma, si avrebbe dialettica, nell'altro no.
È evidente infatti che il concetto di dialettica — inteso hegelianamente come divenire e procedere della realtà per continue contraddizioni e raggiungimento di sempre nuove unità — presuppone da un lato l'esistenza di organi (per così dire) di queste contraddizioni; dall'altro la necessità di una critica ad esse per raggiungere l'unità. Ora l'organo della contraddizione, o della creazione dell'oggetto, si è mostrato l'attività pratica; la quale però, quando venga intesa come identica alla conoscenza, non può adempiere a quell'ufficio di creare un altro da sé. E quindi, in quanto organo di questa contraddizione, non può essere che una pratica astratta e contingente. D'altro canto, posta pure la contraddizione, cioè l'antitesi, come è possibile compiere la critica dei suoi termini che è indispensabile al raggiungimento della sintesi, se non presupponendo la sintesi stessa?

La difficoltà contro cui urta l'idealismo riguardo al problema della conoscenza e della volontà, e la necessità in cui esso si trova di introdurre — a volte quasi inconsciamente — la distinzione tra i due termini, si è mostrata dunque strettamente connessa col problema del rapporto tra soggetto e oggetto, e della precedenza della sintesi rispetto all'antitesi. Problema che abbiamo lasciato di proposito nello sfondo — visto il compito che ci eravamo proposti — e di cui non inizieremo certo ora la trattazione. Ci sia concesso di accennare al fatto che le posizioni dello psicologismo inglese, innestate sul tronco della critica kantiana, avrebbero potuto suggerire soluzioni più adatte a eliminare quella difficoltà. L'unità di soggetto e oggetto che è implicita in quelle dottrine come punto di partenza gnoseo-

logico, non è in contrasto col criticismo di Kant, il quale accentua anzi il valore reale e non puramente soggettivo dell'esperienza e piuttosto sostituisce al carattere empirico che essa aveva prima di lui, la sua forma trascendentale.
La possibilità che l'esperienza assuma un valore universale (e la *Critica del Giudizio* ne è una prova luminosa) può suggerire il cammino a chiunque voglia eliminare il limite noumenico, senza passare attraverso la dialettica idealistica. E permette, una volta esclusa l'astrazione che separa il soggetto dall'oggetto, di superare l'altra astrazione che pone il dato come empirico, cioè limitato nelle sue connessioni e nei suoi rapporti, e di giungere ad un elemento primitivo universale che sia oggettivo e soggettivo insieme. Di questo dato la monade di Leibniz, per esempio — quando, attraverso una elaborazione gnoseologica, abbia acquistato un carattere meno astrattamente materiale —, può fornire un'immagine; e completarsi, a questo punto, con la dottrina kantiana. Una realtà oggettiva e soggettiva insieme che contenga in sé implicite tutte le sue connessioni, non rappresenta forse il dato che l'esperienza conoscitiva quotidiana offre? E, che cos'è universalità se non implicazione della totalità delle connessioni?
L'universalità della monade, intesa come realtà cosciente, può coincidere così con la trascendentalità del conoscere, inteso come conoscenza reale.

II

Le verità eterne in Descartes e in Leibniz

Schema di un saggio

Sommaire. — Le problème des vérités éternelles et de la liberté en Dieu est le point essentiel de l'opposition de Leibniz au cartésianisme. Caractère thomiste de la thèse leibnizienne. Le contraste se réduit à une opposition entre intellectualisme et volontarisme: car il faut interpréter l'union cartésienne de l'entendement et de la volonté en Dieu au sujet de la création des vérités éternelles, comme une manière d'affirmer le primat de la volonté. Volontarisme et intellectualisme sont les traits essentiels de la pensée de Descartes et de Leibniz, dans leur interprétation psychologique de la vie intérieure: ce qui ne saurait rester sans influence sur leur conception des rapports entre volonté et entendement en Dieu. — Rationalisme et mysticisme chez Descartes. L'*adversaire de Descartes* ne serait-il pas Grotius? La contingence des vérités éternelles met une réserve à la base du rationalisme cartésien. — Leibniz et Grotius. La priorité des vérités éternelles sur la volonté de Dieu est chez Leibniz la base de l'autonomie de la loi naturelle. Le problème de l'élargissement de cette loi, et sa solution dans le finalisme leibnizien. La controverse sur les vérités éternelles n'est que l'expression théologique de deux attitudes foncièrement différentes vis-à-vis de la réalité.

Il Gilson ha individuato nella teologia scolastica di Tommaso e di Suarez l'avversario contro cui Descartes si rivolge nell'affermare che le verità eterne sono state create da Dio e non sono anteriori all'intelletto e alla volontà divina. Leibniz farà, mezzo secolo più tardi, proprio della riaffermazione della posizione

* Travaux du IX^e Congrès International de Philosophie (Congrès Descartes), Paris, 1-6 Août 1937. Paris: Hermann et C^ie, A.S.I., I, pp. 132-140. Il dattiloscritto è datato "Trieste, marzo 1937". Nel 1934 era apparsa una edizione di *La monadologia*, preceduta da un'esposizione antologica del sistema leibniziano, a cura di Eugenio Colorni. Firenze, G. C. Sansoni, 1934, pp. XXIX-154. Prefazione datata "Trieste, giugno 1934" [NdC].

tomistica, il punto centrale della sua critica a Cartesio, e il suo principale capo d'accusa contro di lui. La sua argomentazione sembra quasi ricalcare la tesi scolastica. Le verità eterne s'impongono alla volontà di Dio, e le sono anteriori. La volontà di Dio non può derogare ad esse, così come non può mettere in opera due realtà che siano contraddittorie fra di loro. La volontà di Dio, pur facendo tutt'uno col suo intelletto, ne è in qualche modo distinta, ed è posta come conseguente ad esso. Si che le leggi della giustizia e della verità non sono tali perché Dio tali le ha volute; ma anzi, Dio le ha volute tali, appunto perché le ha conosciute come giuste e buone. Infine, Dio ha dei motivi nel suo agire, e la sua azione è determinata dalla rappresentazione di un fine: fine che bisognerà ricercare nella fisica come nelle scienze naturali, come nello studio della natura umana.
Ora, se è vero che le tesi cartesiane opposte a quelle sopra esposte sono improntate alla mentalità mistico-platonico-agostiniana dell'Oratorio, si avrebbe, nel contrasto Cartesio-Leibniz, un'opposizione fra il misticismo agostiniano e l'intellettualismo tomistico. Che Leibniz abbia conosciuto la dottrina di Tommaso d'Aquino sia nell'originale, sia nel rifacimento e approfondimento del Suarez, sia nei manuali scolastici, risulta chiaramente dalla sua biografia, dalla forma della sua cultura, e dalle ripetute citazioni delle sue opere. Resta il problema più importante per la comprensione di questi due pensatori, abituati ad assumere vecchie formulazioni teologiche, ricche di lunga tradizione, a sostegno delle loro tesi innovatrici. Perché Cartesio e Leibniz hanno scelto queste due diverse cornici per inquadrarvi la loro nuova visione della realtà?
Che Descartes abbia affermato l'assoluta identità, in Dio, di conoscenza e volontà, eliminando ogni distinzione, sia pur logica o ideale, tentando di tagliar netto alle controversie riguardo alla preminenza dell'una o dell'altra facoltà, è attestato dalle sue opere. È però da vedere se egli abbia potuto eliminare effettivamente, e non solo verbalmente, questa distinzione; o se il suo non sia invece uno dei casi, che si riscontrano tanto spesso a proposito di questo problema, di un'affermazione della preminenza dell'una o dell'altra delle due facoltà, attraverso l'affermazione della loro identità.

Il dire, infatti, che la conoscenza e la volontà non sono se non una cosa sola, ha quasi sempre avuto, nella storia della filosofia, un significato polemico: ha servito a riaffermare a volta a volta, contro le tesi intellettualistiche, l'autonomia della volontà e la sua indipendenza da ragioni o da motivi che la determinano, oppure, contro tesi volontaristiche e contro il libero arbitrio di indifferenza, la necessità da parte della volontà di avere un criterio della sua azione. L'affermata identità si risolve insomma in una preminenza dell'uno o dell'altro dei due termini. Anche Leibniz presenta la sua opposizione intellettualistica alla tesi cartesiana e allo *stat pro ratione voluntas* come un'unificazione d'intelletto e volontà.

Ma una tale unificazione sarebbe solo possibile (per limitarci a questo campo teologico) là dove fosse eliminato il problema dell'anteriorità o meno delle idee di ragione rispetto a Dio. Solo una filosofia che non conosca il problema dell'inizio delle cose, del prima o del poi, che abbia superato il concetto dell'anteriorità e posteriorità temporale o ideale, può eliminare la distinzione fra conoscenza e volontà.

Il Laporte, in un recente scritto (*La Liberté selon Descartes*, R.M.M., 1937, pp. 114, ss.) ha tentato di determinare, sulla scorta dei testi, e principalmente dell'*Entretien avec Burmann*, i caratteri dell'identità cartesiana di necessità e libertà; o, che è lo stesso, l'unità di conoscenza e volontà, di essere e volere in Dio. Ed ha concluso attribuendo ad essa un carattere trascendente e misterioso. Ciò significa, a mio parere, che Descartes, posto *ex professo* di fronte al problema, è stato costretto a trasportare l'unità di volontà e di intelletto in una sfera inaccessibile alla nostra comprensione: in una sfera nella quale non è neppure possibile dire che le verità sono una creazione di Dio.

Che in questa sfera superiore, determinabile solo negativamente, Descartes elimini ogni anteriorità della volontà, è chiaro. Ma qui si vuole affermare che quando egli parla di Dio, quando cioè ne vuol spiegare e determinare e descrivere l'essenza e l'azione, egli ne concepisce la volontà indipendente dall'intelletto. Si vuole affermare che, non la sua concezione generica della divinità, ma la sua tesi delle verità eterne create da Dio,

con tutte le conseguenze che ne derivano, comporta l'indifferenza assoluta di Dio; che la volontà divina, *in quanto creatrice di queste verità*, è anteriore all'intelletto. Fuori di questa anteriorità la teoria cartesiana non avrebbe significato; perché dire che volontà e intelletto, nel loro rapporto con le verità eterne, s'identificano, è come dire che il problema della preesistenza o meno delle verità eterne non esiste. Ora questo problema esiste in Cartesio, ed è risolto da lui in modo univoco, non col superarne i termini di una sintesi superiore, ma anzi portando all'estrema accentuazione una delle due tesi a fronte. E la stessa parola *établir* che, come nota il Gilson (Commento al *Discours*, p. 372), Descartes usa abitualmente « pour désigner l'acte par lequel Dieu a imposé au monde, en le créant, les lois stables qui le régissent » indica come egli accentui, di questo atto, il carattere volontario.
Il contrasto fra Cartesio e Leibniz è dunque il contrasto fra una concezione volontaristica e una concezione intellettualistica della realtà. Concezioni che, in ambedue i pensatori, hanno radici, oltre e più che nelle influenze teologiche da loro subite, nella conformazione della loro personalità e nella loro intima concezione della realtà spirituale. Gli storici, fondandosi sulla considerazione che in essi l'impalcatura ontologica del sistema precede idealmente e logicamente la dottrina delle facoltà umane, hanno quasi sempre dato, nelle loro esposizioni e nei loro commenti, la precedenza al problema della libertà divina, e l'hanno fatto quasi indipendente da quello della libertà umana. Ma se è vero che la dottrina dell'uomo in Cartesio e in Leibniz, come nei sistemi scolastici, è posteriore alla dottrina di Dio, non è men vero che il concetto che essi si sono formati della natura divina, e specialmente dei suoi attributi paralleli alle facoltà umane, è strettamente connesso con l'insieme di atteggiamenti, di esigenze psicologiche, di esperienze spirituali che costituiscono il nucleo della loro umanità. Ora questo nucleo, che può gettare grande luce su tutta la metafisica dei nostri autori, si può rintracciare, meglio che altrove, nella loro dottrina dell'uomo, non tanto nel suo aspetto sistematico, non tanto nel suo atteggiamento di fronte alle controversie del tempo, quanto in quello che esso ci può far scorgere dell'esperienza vissuta, del

carattere intimo dell'autore; intesa come antropologia, non dedotta da premesse ontologiche e metafisiche, ma sperimentata immediatamente alla base del proprio essere [1].
Ora Descartes, qualunque sia la sua tanto discussa posizione rispetto alla controversia molinistica — tomistica — giansenistica, ha, alla base di tutto il suo pensare, un'intuizione immediata e diretta dell'autonomia della volontà come facoltà di scelta, di assenso, di attenzione, di sospensione di giudizio, come « puissance positive de se déterminer ». *La IV.me Méditation* e tutti i testi in cui egli accentua l'unione di libertà e necessità, sono tentativi di organizzare questa intuizione fondamentale e non mai smentita del suo spirito entro i termini di un coerente sistema teologico. Ed anche in esse, come il Laporte ha chiaramente dimostrato, la volontà conserva la sua autonomia, col non esser legata oltre l'istante medesimo dell'atto, col poter accordare o negare l'attenzione, col porre « l'indépendance que nous expérimentons et sentons en nous » su di un altro piano che la « dépendance qui est d'autre nature, selon laquelle toutes choses sont sujettes à Dieu » (a Elisabetta, 3, IX, 1645).
In Leibniz, invece, la volontà è sempre, in modo univoco, concepita come una naturale conseguenza della conoscenza. Dai progetti di Caratteristica al *Systema theologicum*, dalle lettere al landgravio di Assia ai *Nouveaux Essais*, dai frammenti sui mistici alla *Teodicea*, la volontà leibniziana è sempre una facoltà non autonoma: non esiste se non come un aspetto, un prolungamento necessario della percezione. La conoscenza è di per sé concepita come attiva, tendente alla realizzazione; e non vi è scelta, o assenso, o sospensione di giudizio, che sia determinata da una forza a sé stante di decisione, e che non sia invece la risultante di una combinazione di percezioni.
Che queste due antitetiche visioni della realtà spirituale debbano aver influito sulla concezione dei rapporti fra conoscenza e volontà in Dio, è evidente. E con questo non si vogliono ne-

1 A questo accenna anche il Laporte, *loc. cit.*, p. 142. Ma egli intende poi la libertà umana come un riflesso di quella divina. Mentre qui si vuol accentuare la relazione inversa.

gare le influenze teologiche; ma solo affermare che questo ordine di simpatie e questa mentalità complessiva hanno determinato i due pensatori a credere piuttosto alle une che alle altre.
Abbiamo dunque di fronte: in Descartes, un sistema di verità necessarie per l'uomo, ma contingenti per Dio, poste, istituite, create da un atto libero della volontà divina. In Leibniz, un sistema di verità necessarie, eterne, alle quali Dio stesso deve sottostare; una facoltà di scelta in Dio nell'ambito di queste verità, che è però a sua volta determinata dal principio del migliore. In Leibniz i due ordini delle verità matematiche e delle cause finali, ambedue imposti dall'intelletto di Dio alla sua volontà. In Cartesio il solo ordine delle verità matematiche, e queste contingenti rispetto alla volontà di Dio. Che cosa significa ciò?
Il Gouhier (*La pensée religieuse de Descartes*) ha messo bene in luce come la tesi agostiniana della indipendenza di Dio dalle verità eterne, costituisca in Descartes un'esigenza del suo razionalismo, e gli permetta quell'agnosticismo teologico che è alla base della sua concezione geometrica della realtà; ma ha notato altresì come essa sia, d'altra parte, nell'organismo del suo pensiero, qualche cosa di molto più profondo che un espediente per proseguire più tranquillo i suoi studi. Essa è un aspetto di quella mentalità complessiva che gli fa porre un distacco nettissimo fra ragione e fede, che lo conduce a scorgere nell'ampiezza della volontà rispetto all'intelletto, l'origine dell'errore. Al di là dei limiti della ragione, Descartes intravede un mondo vastissimo, illimitato, incontrollato e incontrollabile dalla nostra matematica ragione: il mondo della fede, della grazia, dell'infinito, del libero arbitrio divino; — e, al limite inferiore, del particolare, del contingente, dell'accidentale. Mondo nel quale domina incontrastata la volontà. Ma questa impostazione tipicamente mistica, inquadra una filosofia rigidamente razionalistica.
Nel 1625 era uscito a Parigi il *De jure belli ac pacis* di Grozio, con l'audace affermazione che il diritto naturale avrebbe validità, *etiansi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum* (*Proleg.*, n. 11, cfr. lib. I, cap. I, § 10. Nella lettera da Amsterdam al padre Mersenne del 30/V/1630, Cartesio

confuta questa tesi, usando quasi le medesime parole [2]. Ma questo fatto, e la costante opposizione all'ateismo, non possono far dimenticare che la via scelta da Descartes conduce ad un'altra forma di naturalismo e di libertinismo, che avrà il suo estremo rappresentante nel Bayle: la via che era stata tentata con così tragico esito dal Bruno e dal Galilei; la via della distinzione della fede dalla ragione, destinata a liberare il campo della ragione da ogni intralcio dogmatico. Cartesio riesce a dare a questa concezione un suo assetto sistematico, a presentarla come una tesi teologica avente diritto di cittadinanza accanto alle altre: trova nella coscienza profonda che egli ha dell'autonomia e dell'indifferenza della volontà e nella rinascita agostiniana che egli nota intorno a sé i motivi per dimostrarla e per sostenerla. Essa non è più un espediente per liberarsi da obbiezioni fastidiose. Diviene un pilastro della sua metafisica.

Ma, appunto per la serietà con cui viene concepita, per la sua intima connessione con l'insieme del sistema, la tesi della dipendenza delle verità eterne al volere di Dio, e quelle che ad essa si legano, dell'impenetrabilità dei fini divini, dell'incommensurabilità fra ragione e fede, fra natura e grazia, fra finito e infinito, danno un carattere particolare a tutto il razionalismo cartesiano.

Se è vero che il tutto è maggiore della parte solo perché Dio ha voluto così, e non lo sarebbe se Dio avesse disposto diversamente, — allora la legge razionale e matematica assume un carattere di limitazione, di relatività. Ciò non significa che Cartesio sia un precursore di Kant. Resta fermo che egli crede all'assoluta realtà delle idee eterne, delle leggi matematiche; crede anzi di aver trovato in esse e solo in esse la chiave infallibile del reale. Ma questa assoluta certezza, questa obbiettività ha valore all'interno di un sistema le cui leggi sono necessarie alla natura delle cose e dell'uomo perché Dio, per un atto di arbitrio, ha voluto le cose e l'uomo costituiti in questo modo, mentre avrebbe potuto volere altrimenti. E ciò non solo per

2 "*Il ne faut donc pas dire que* si Deus non esset, nihilominus istæ veritates essent verae". Mi limito ad accostare i fatti, non avendo ancora controllato la tesi che ne deriverebbe: cioè che l'*avversario di Descartes* a questo proposito non sia Tommaso, ma Grozio e i libertini.

quanto riguarda il criterio del buono e del vero, ma anche il criterio del necessario. L'infinità dei mondi possibili è un concetto che non esiste in Cartesio nel senso leibniziano di una possibilità di scelta del *fatto* nell'ambito delle verità eterne. Poste una volta queste verità, il fatto ne discende per una catena infallibile di deduzioni. Ma esiste un campo della possibilità, al di là della possibilità tomistica e leibniziana. Una possibilità più vasta, nell'ambito della quale il mondo delle nostre verità eterne, del principio di non-contraddizione, del triangolo la somma dei cui angoli è uguale a due retti, è uno degli infiniti contingenti. È la coscienza di questa possibilità che fa sì che Cartesio condanni l'antropomorfismo e il geocentrismo della scolastica, e che lo fa pensare, pur con assoluto agnosticismo, all'eventualità di mondi completamente diversi dal nostro, la cui struttura non possiamo neppure concepire (Adam-Tannery, B. 168). Questa coscienza pone all'assoluta e matematica certezza con cui egli fissa le sue proposizioni di fisica, di metafisica, di morale, una riserva iniziale: tutto ciò è valido e necessario *in un sistema in cui vigano quelle che noi conosciamo come verità eterne*. Questa riserva inquadra l'agnosticismo teologico di Cartesio, e colora forse di una luce speciale il suo fondare la validità delle idee chiare e distinte sull'argomento che Dio non è *trompeur*[3]. Comunque, è una riserva che rimane sempre nello sfondo e non assume mai una accentuazione spiccata nel razionalismo cartesiano. Ma è quella, forse che dà a Cartesio la forza e la sicurezza del suo *cominciare da capo*, la baldanza del suo costruire a priori. La volontaria limitazione del campo della ricerca gli dà la garanzia di poter procedere diritto sul terreno scelto. Egli non pretenderà di risolvere se non i problemi dei quali abbia la chiave in mano, e in quanto la abbia.

3 "Si cette croyance est si ferme que nous ne puissions jamais avoir aucune raison de douter de ce que nous croyons de la sorte, il n'y a rien à rechercher davantage, nous avons touchant cela toute la certitude qui se peut raisonnablement souhaiter. Car que nous importe si peut-être quelqu'un feint que cela même de la vérité duquel nous sommes fortement persuadés paraît faux aux yeux de Dieu ou des anges, et que partant, absolument parlant, il est faux? Qu'avons-nous à faire de nous mettre en peine de cette fausseté absolue, puisque nous ne la croyons point du tout, et que nous n'en avons pas même le moindre soupçon?" (Rép. aux. 2es Objections).

Ma in quelli, sa di poter procedere senza tentennamenti. Non pretende alla totalità delle cose: ma nel suo campo ristretto, vuol essere padrone.
Cartesio è un uomo che, tracciati i limiti alla ragione, ha escogitato, entro di essi, un modo di procedere infallibile e sicuro. E il suo accento è posto sulla seconda parte di questo programma. Per accentuare la prima, e fare perno su di essa, bisognerà che venga Kant.
La tesi di Leibniz riveste — più di quanto non sembri — di forma tomistica un contenuto naturalistico, groziano. Questa interpretazione è filologicamente sostenibile. I giovanili scritti giuridici e i frammenti recentemente pubblicati, mostrano come Leibniz avesse fin dalla primissima gioventù studiato profondamente l'opera di Grozio, e come la teoria della validità delle verità eterne indipendentemente da Dio, avesse fatto sul suo animo grande impressione. Il problema evidentemente travaglia la mente del giovane studioso; e la tesi groziana, discussa con varie incertezze in campo giuridico, si fa luce più chiaramente in campo metafisico. Già *L'Ars Combinatoria*, del 1666, parla di « propositiones quae sunt aeternae veritatis, seu non arbitrio Dei sed sua natura constant » (§ 83); e una lettera al giurista Wedderkopf è ancora più esplicita: « Quae ergo » scrive Leibniz, « ultima ratio voluntatis divinae? Intellectus divinus ... Quae ergo intellectus divini? Harmonia rerum. Quae harmoniae rerum? Nihil. Per exemplum quod ea ratio est 2 ad 4 quae 4 ad 8, eius reddi ratio nulla potest, ne ex voluntate quidem divina. Pendet hoc ex ipsa Essentia seu Idea rerum » (edizione dell'Accademia di Berlino, II, I, 117).
Il tomismo a volte verrà ad attenuare la tesi qui così crudamente esposta; le darà un assetto teologico, la renderà presentabile in una controversia. Ma il nucleo dell'opposizione leibniziana a Cartesio rimane questo; e il suo significato è il medesimo che quello della tesi di Grozio. Leibniz vuol dare alla legge naturale la medesima autonomia che Grozio aveva dato al diritto naturale. Le verità eterne sono indipendenti da Dio, il quale non può agire se non in conformità di esse. Quel matematismo, che Cartesio aveva concepito come un sistema, un *ordine* creato da Dio, entro il quale tutto è perfettamente cal-

colabile, ma che non esclude, al di fuori di sé, altre realtà con esso incommensurabili, assume qui un carattere di assolutezza, di inflessibilità. La legge diviene l'armatura di ogni realtà, umana od extraumana: e Dio non ne è che l'esecutore.
Ma appunto questa sua totalitarietà impone alla legge naturale di articolarsi in forme nuove, più vaste che il matematismo deduttivo, il quale si mostra incapace di abbracciare tutta la realtà. Cartesio attinge, dal suo agnosticismo riguardo all'ambito della volontà, la modestia e la forza di procedere senza tentennamenti nel campo della ragione. Leibniz, che non conosce nulla al di sopra della ragione, deve dare ad essa un'ampiezza che le permetta di accogliere tutto ciò che trascende la pura matematica. Il suo principio del *migliore*, la sua ragion sufficiente, la sua armonia, hanno questo significato: sono la ricerca di una nuova legge della realtà, di una nuova chiave dei misteri dell'universo. Perciò il suo finalismo ha qualche cosa di più dinamico che il finalismo scolastico: non è una giustificazione del reale, ma piuttosto l'esigenza di una giustificazione. È il senso che questa giustificazione non può fondarsi sulle pure leggi a priori dell'identità e della non contraddizione, né su analogie antropomorfiche, ma su una ricerca concreta, aderente al reale, animata dalla certezza che non c'è fatto che non s'inquadri in un ordine, in una legge.
Ogni volta che l'uomo si accorge di aver usato indebitamente e confusamente gli strumenti che ha in mano per la spiegazione e la conquista del mondo, gli restano due vie: o rivolgersi verso se stesso, raffinare gli strumenti, restringerne l'uso al terreno cui si attagliano, e dissodare fin in fondo questo campo limitato, oppure rivolgersi verso il mondo, accettarlo nella sua varietà, esaminare i campi finora mal coltivati, e forgiarsi nuovi strumenti di lavoro adatti ad essi. Tali fondamentali atteggiamenti sono rappresentati, in un momento della storia del pensiero, da Descartes e da Leibniz. E la controversia sulle verità eterne non è che l'espressione teologica di queste due diverse visioni della realtà.

III

Leibniz e il misticismo

Quando si vuol studiare un sistema filosofico alla luce delle correnti culturali che in esso si incontrano e dei problemi cui esso vuol dare soluzione, rimane pur sempre un fattore personale che non il sociologo o lo storico della cultura, ma solo il biografo e lo psicologo potrebbero indagare nelle sue origini. Fattore che spiega come quelle correnti, quei problemi, si siano coagulati proprio in questa forma, con questa accentuazione, con quest'ordine di precedenze. A volte tale componente ha un'importanza insignificante, e limita la sua influenza all'ordine esteriore del sistema: a volte invece è proprio essa a permettere sviluppi e scoperte che poi si inseriranno in modo permanente nel corpo del pensiero umano.

Uno degli elementi che non ci sembra di poter spiegare se non come il risultato del processo psicologico personale di ciascun individuo, è il carattere mistico o intelletualistico di ogni personalità. Di ogni personalità, diciamo, non di ogni filosofia. Una flosofia può essere piena di elementi mistici, e la personalità del filosofo essere intellettualistica; e viceversa. Intendiamo un particolare modo di vedere le cose e di reagire ai fatti della vita: un dare la precedenza all'irrazionale o al razionale, alla ragion pratica o alla teoretica, alla volontà o alla conoscenza.

Cartesio, il filosofo razionalista per eccellenza, era di mentalità

* « Rivista di filosofia », XXIX, 1° (1938), pp. 57-85. Al titolo è apposta la seguente nota: « Da un libro sulla formazione del sistema lebniziano, di prossima pubblicazione presso l'editore Hermann di Parigi. La sigla G. rimanda all'edizione Gerhardt, la sigla C. agli inediti pubblicati dal Couturat, la sigla F. d. C. all'edizione Foucher de Careil, la sigla D. all'edizione Dutens » [NdC].

tipicamente anti-intelletualistica. Non si può, ci sembra, far risalire alla sola influenza intellettuale dei mistici dell'Oratorio il senso costante che egli ha di un ambito della volontà più vasto che quello della conoscenza: di un mondo della fede, o della grazia, completamente indipendente da quello della ragione; di un arbitrio divino che determina esso stesso, di là da ogni motivo, le verità eterne. Ciò deve corrispondere a qualche cosa di più profondo e radicato nel suo carattere, a un sistema di preferenza di cui l'*uomo*, in lui, non aveva la possibilità di liberarsi. Egli riuscirà anzi a far sì che questo suo intimo bisogno si faccia sentire il meno possibile nella sua filosofia. Lo relegherà ai margini, in modo che il geometrismo della costruzione non ne venga in alcun modo turbato. Pur tuttavia questa cornice illumina di una luce particolare il quadro razionalistico del sistema.

Leibniz è invece, nel fondo del suo carattere, l'intellettualista più puro, l'anti-mistico per eccellenza. Benché i problemi religiosi costituiscano uno dei suoi interessi preponderanti, non è possibile parlare di una religiosità leibniziana. C'è in lui lo spirito del ricercatore scientifico applicato all'oggetto della teologia; ma gli manca ogni istinto, ogni sensibilità, ogni aderenza all'irrazionale. Ogni volta che egli parla di Dio, specie nelle esposizioni panoramiche del suo sistema, si tratta sempre di uno slancio rivolto all'armonia dell'universo, alla legge insita nelle cose, alla organizzazione del cosmo; legge, armonia, organizzazione cui lo spirito umano si adegua stendendole come proprie, riconoscendo in essa la presenza di quella « ragione » che permette di abbracciare in un insieme logico, causale, finalistico, la totalità del mondo [1]. Ma non si è mai in presenza di quella immediatezza irriflessa, di quella spontaneità intuitiva che caratterizza l'esperienza del mistico.

Ogni atteggiamento tipicamente religioso ha necessariamente alla sua base una psicologia irragionalistica, fondata sulla preminenza di facoltà non logiche e non empiriche (volontà, intuizione, etc.), sulla conoscenza riflessa.

1 Cfr. p. es. la chiusa del *Discours de Métaphysique*, della *Monadologia*, del *Principes de la Nature et de la Grâce*, del dialogo *Pacidius Philalethi* (C. 62-7).

L'atteggiamento di Leibniz riguardo ai rapporti fra conoscenza e volontà, la sua presa di posizione di fronte ai problemi psicologici dell'irrazionale e dell'istinto, la sua tendenza a negare l'autonomia delle varie facoltà spirituali per ricondurle alla fondamentale forma del contatto conoscitivo con la realtà, ci mostreranno le profonde radici della sua areligiosità. Ma ci indicheranno anche la base di tendenze psicologiche e la *forma mentis* dalla quale è sorta la costruzione del suo sistema; ci permetteranno cioè di approfondire il tono di questo razionalismo.

Non troveremo qui (fuorché nel problema dell'essenza della volontà, che ha correlati direttamente metafisici) teorie definite. Leibniz non fu se non occasionalmente un indagatore dello spirito umano. Ciò che egli dice a questo proposito ha carattere sporadico, non risponde a un vero ordine concettuale. Più che di un insieme di dottrine, si tratta di generici atteggiamenti mentali. Interessanti però, perché in essi potremo scorgere il profondo motivo e l'origine di varie celebri formulazioni metafisiche e ontologiche; se è vero che ogni oggettivismo, a partire da quello di Platone, ha la sua base in una determinata concezione dello spirito umano, i cui termini vengono proiettati nell'assoluto. Il che naturalmente non ci dà il diritto di spostare la base della impostazione ontologica, ma non ci esime d'altro lato dallo studiare queste radici gnoseologiche o psicologiche o antropologiche, come uno degli elementi integranti del processo formativo del sistema. Lo studio di questo substrato in Leibniz ci darà la chiave di molti aspetti fondamentali del suo ontologismo e della differenza di questo dagli altri sistemi razionalistici del suo tempo.

Il Baruzi, che ha il merito di aver scoperto e messo in luce tutto un aspetto ignorato del pensiero religioso leibniziano, e non ha trascurato alcun elemento che potesse salvare la religiosità del suo autore, usa continuamente, a proposito di essa, la parola *misticismo*. Ma è costretto sempre ad aggiungervi l'aggettivo « razionale », che neutralizza completamente il termine. Se vogliamo chiamare mistica ogni esplosione di entusiasmo per il proprio argomento, e il compiacersi di visioni panoramiche del regno di Dio, inteso come il regno dell'ordine, del-

l'armonia, con le sue leggi stabili e razionali, potremo parlare anche di una mistica della ragione; ma la parola avrà assunto un valore metaforico, e non significherà più nulla di preciso.
Il Baruzi dimostra, in base a documenti inediti, che Leibniz si trovò spesso di fronte ai problemi del misticismo. Ma fu con tale lontananza e, diremmo, con tale incomprensione, che questi testi sono anzi i migliori documenti del suo intellettualismo razionale e religioso. Egli ha letto sì molte opere mistiche; ma sempre col fare distratto e frettoloso dell'erudito che vuol essere informato di tutto. Su S. Teresa si ferma per notare che vi ha trovato un pensiero conforme alla sua filosofia [2]. Ad essa e a S. Caterina da Genova perdona « alcune credulità che si notano nelle loro opere », portato come è ad « attaccarsi nelle cose a ciò che vi è in esse da lodare, senza quasi fare attenzione a ciò che vi si può biasimare » [3]. Di Valentino Weigel, fin nell'*Ars Combinatoria*, ricorda come « nimis entusiastice » egli sostenga « beatitudinem hominis esse Deificationem » [4]. Di Jacob Böhme e di Poiret dice che, pur apprezzandoli, non ha tempo di studiarli, per la loro ermeticità; « et j'avance bien mieux par mes propres méditations, qui viennent de cette même divine source de lumière qui les peut avoir éclairés puisqu'il est sûr que Dieu et la lumière se trouvent en nous » [5].
Non si potrebbe con un po' di fantasia scorgere in queste parole una punta di ironia, e magari il fastidio per l'invadenza del corrispondente, che possiamo immaginare troppo assiduo a consigliargli letture mistiche?
Sarebbe d'altronde imprudente, di fronte a un uomo così curioso, a un lettore così formidabile, basarsi sui libri da lui letti e sui problemi di cui si è interessato, per stabilire dirette influenze di autori e di dottrine sul suo pensiero. L'attenzione di Leibniz per gli atteggiamenti mentali altrui è sempre molto esteriore. Egli cerca, nei libri, notizie, informazioni: non comunioni spirituali. Raramente egli entra nei motivi interni, nella struttura costruttiva di un sistema o di una posizione spirituale.

2 Baruzi, *Leibniz*, 326.
3 Ibidem, 338.
4 *Ars Combinatoria*, prob. III, N. 11.
5 Baruzi, *Leibniz*, 344, 345.

Di fronte ad una teoria filosofica, si ferma alle formulazioni finali, confrontandole con le sue, notando qui la concordanza, là il distacco. Le sue polemiche, i suoi commenti hanno sempre questo carattere. Ci aiutano a comprendere meglio il suo pensiero, ma non ci avvicinano di un passo allo scrittore con cui egli discute. Egli prende a partito per centinaia di pagine, il pensiero del Bayle o del Locke; non una volta si sforza di entrare nel mondo del suo autore, di comprenderne il significato, la posizione di quelle teorie di un sistema mentale. Si limita a procedere capitolo per capitolo, contrapponendo tesi a tesi, interloquendo là dove trova, fra le proprie idee, formulazioni che gli sembrano migliori di quelle dell'altro. Chi legge ha l'impressione di essere di fronte a due uomini che parlano lingue diverse, e che credono di intendersi, interpretando i suoni emessi dall'altro secondo le analogie della propria favella.

Così egli si comporta sempre, con tutti: di fronte ai dogmi ufficiali della chiesa e alle teorie dei mistici. Non fa mai una critica fondamentale al punto di vista secondo il quale un libro è scritto; ma generalmente vi nota (quando il libro lo soddisfa) « plusieurs bonnes choses »[6]. E buone cose sono per lui i pensieri che trova corrispondenti ai suoi, o che, in qualche modo, si possono interpretare come tali. Ha sempre un grande desiderio di consentire, di profittare e non di criticare[7], di dar ragione al suo interlocutore. E per far questo, si cura meno di ciò che questi ha veramente voluto dire, che di trovare un artificio che permetta di rendere accettabile la sua dottrina. Si trova così in pace con tutti. « Après avoir assez medité sur l'ancien et sur le nouveau j'ay trouvé que la pluspart des doctrines reçues peuvent souffrir un bon sens »[8]. Di fronte a una dottrina mistica sull'amore di Dio, vi trova « quelque chose de joli »; e, prosegue, « on la peut rendre bonne », interpretando i termini di quell'autore in modo conforme alle proprie definizioni[9].

6 G. III, 133.
7 G. III, 133, 384.
8. *Nouv. Ess.*, II, c. 2, § 21-22.
9 G. III, 384-5; cfr. *Théod.*, § 20, 372.

Ho preso un paio di esempi fra mille. Ma questi esempi sono numerosissimi a proposito dei mistici. Non si può attribuire a Leibniz l'opinione di tutti gli autori coi quali egli pretende di accordarsi. Il suo pensiero subisce infiniti contatti; si esplica, si formula in mille diverse occasioni, che è indispensabile conoscere per comprenderlo: ma non si può dire che si modifichi sotto determinate influenze. Tutte le fondamentali direttive sono già chiare fin nella prima gioventù. Le lettere, le discussioni, non saranno che stimoli a proseguire una costruzione già abbozzata.

Il Baruzi chiama una psicologia del misticismo [10] ciò che Leibniz ha scritto sulle visioni della signorina di Assenburg. Ma la lettura dei testi dimostra chiaramente che non si tratta affatto di una particolare attenzione che egli presti al contenuto di quelle visioni o al loro valore religioso, e neppure di un interesse che egli abbia per un nuovo modo, intuitivo, irrazionale, estatico, di giungere alla apprensione della realtà; ma semplicemente della normale curiosità dello scienziato per un fenomeno strano, inusitato, uscente dalle leggi naturali conosciute [11]. Egli non ne nega a priori la eventuale miracolosità, come riconosce sempre la possibilità di una deroga da parte di Dio alla legge naturale, ai fini di un ordine superiore; ma cerca il più possibile di ricondurre il fenomeno alla normalità della natura.

La cosa aveva destato scalpore a corte, e suscitato discussioni fra chi accusava la visionaria di eresia, e chi la venerava come una profetessa. Alla duchessa Sofia di Hannover, che gli chiede il suo parere, Leibniz risponde con un leggero tono di superiorità scherzosa. Non bisogna prendere la cosa alla leggera, come ha fatto il Molanus, egli dice. « Quand on rencontre de telles personnes, bien loin de les gourmander et de vouloir les faire changer, il faut plustost les conserver dans cette belle assiette d'esprit, comme on garde une rareté ou une pièce de cabinet » [12]. « Le meilleur est de laisser faire ces bonnes gens là, tant qu'il ne se meslent de rien puisse estre de consequence »;

10 *Leibniz*, 326, *L. et l'org.*, 501 ss.
11 Klopp, VII, 139-168, Rommel, II, 342-3, 357, 369, e una lettera al König del 1692, citata in Bodemann, *Briefw.*, n. 490. Baruzi, *Leibniz*, 329-30.
12 Klopp, VII, 144.

poiché le sette e le eresie prendono forza dall'opposizione che loro si fa, come una fiamma che si riaccende a forza di agitarla. « De peur qu'on manque d'hérétiques, Messieurs les Théologiens font quelques fois tout ce qu'il peuvent pour en trouver et pour les immortaliser ... Souvent un homme obtient l'honneur d'estre hérésiarque sans le savoir » [13]. E quanto al fenomeno di cui si tratta, egli inclina a ritenerlo un esempio di suggestione.

Vale la pena di soffermarsi su questo brano di psicologia fisiopatologica [14]. I sogni, spiega Leibniz alla duchessa, si distinguono dalle vere percezioni, per due versi: primo, per la mancanza di connessione e continuità, « car ceux qui veillent sont dans un monde commun, au lieu que ceux qui songent, ont chacun un monde particulier »; secondo, per la minore vivezza e distinzione. Ma persone dalla forte immaginazione possono avere apparizioni così vive, che sembrino loro verità. « C'est pourquoi les jeunes personnes élevées dans le cloistres où elles entendent de vieilles historiettes de miracles et de spectres, si elles ont la phantasie fort agissante, sont sujettes à avoir de telles visions, parce que leur teste en est remplie ».

La prova ne è che queste visioni « se rapportent d'ordinaire au naturel des personnes », cioè alle loro inclinazioni e alla loro mentalità. Il che avviene anche per i veri profeti, « car Dieu s'est accommodé à leur genie ». Così Ezechiele vede tutto in funzione di architettura, Osea e Amos di agricoltura, Daniele di politica. Leibniz non esita a paragonare alle loro, le visioni della signorina di Assenburg [15]; e questo non per convalidare la soprannaturalità di queste, ma piuttosto per affermare la naturalità di quelle. Con ciò non intende menomare la santità dell'una o degli altri: « Car pourquoy ne l'appelleray-je pas une grâce? Cela ne luy fait que du bien, elle en est joyeuse, elle conçoit là dessus les plus beaux sentiments du monde ... Il ne

13 Klopp, VII, 151-2.

14 Klopp, VII, 144 ss.

15 "Cette multitude des prophètes du peuple d'Israel apparemment n'estoit pas d'un autre nature" (Klopp, VII, 147). "Il y a de l'apparence que Ste. Thérèse, Ste. Catharine de Sienne et autres personnes semblables estoient à peu près du même naturel" (Rommel, II, 343).

faut s'imaginer que toutes les grâces de Dieu doivent estre miraculeuses ». Soprannaturali si devono intendere solo le profezie vere e proprie, sui particolari, sul dettaglio di avvenimenti futuri, che implicano la conoscenza di tutti i rapporti causali, quali non li può avere uno spirito finito; soprannaturale sarebbe, se la signorina veramente desse giuste risposte, come veniva riferito, a lettere presentatele chiuse; ma di ciò Leibniz dubita; e lo attribuisce piuttosto al caso, o alla genericità delle parole di cui essa si serve [16].

La madre della fanciulla la aveva consacrata a Gesù Cristo, prima ancora che essa venisse alla luce. Ciò spiega tutto. Un'impressione ricevuta nell'infanzia può creare un disturbo nervoso per tutta la vita. Un tale si sviene alla vista di uno spillo, un altro ha una idiosincrasia per le cavallette. Ora, « il est vray que l'amour de Dieu a un objet spirituel et ne sauroit venir des images de la phantaisie, mais l'humanité de Jesus Christ, les phrases de l'Écriture et les manières qui accompagnent ordinairement la devotion, peuvent laisser des traces dans le cerveau » [17].

Questo è un parlare da medico, da scienziato; non è un parlare da mistico [18].

Leibniz aveva in gioventù a Norimberga partecipato attivamente alle ricerche alchimistiche dei Rosacroce. L'alchimia continuerà ad essere una fra le sue più importanti occupazioni: ma egli insisterà sempre nel volerla considerare come una vera scienza solida, sperimentale, liberandola da tutto il suo accompagnamento magico e mistico.

Da anni — egli scrive al padre Kochanski, — mi ritengo a contatto con questi conoscitori degli arcani della natura, con questi « adepti »; ma non ne ho ancora cavato un vero costrutto. E quanto più mi addentro in questi studi, tanto più divento scettico e guardingo. « Cum certis rationibus, quantum ego intelligo, ad haec magnalia aditus non detur ». Ma se questa arte sublime non con-

16 Rommel, II, 343. Klopp, VII, 146, 156. Bodemann, *Briefw.*, n. 490.

17 Klopp, VII, 156-7. Vedi anche in Klopp, VIII, 22-24 la spiegazione naturale del fenomeno del *legno della Santa Croce*.

18 Di visionari e mistici parla, sempre con riserve e grande scetticismo e ironia, tutto il cap. XIX, l. IV dei *Nuovi saggi*. Cfr. anche le osservazioni alla *Lettera sull'entusiasmo* dello Shaftesbury (G. III 407 ss.).

ducesse se non alla fabbricazione dell'oro, porterebbe più danno che vantaggio, per il deprezzamento che ne seguirebbe di questo metallo, il che sconvolgerebbe tutti i commerci. Se invece riuscisse a scoprire la panacea, sarebbe da apprezzare più di ogni altra cosa; ma c'è qui da temere che ciò che si racconta non risponda a verità. « Itaque vereor, ne dum magna et admiranda quaerimus, certiora et magis profutura negligamus ». Quanto meglio farebbero questi illustri uomini, a occuparsi di medicina! A due signori che si spacciavano per fratelli di Rosacroce, egli non presta fiducia: « nam scire quae remotis locis fiant, invisibilem sese atque invulnerabilem reddere haud dubie nugacia vel potius irrisoria sunt » [19].

Lo stesso alchimista-cabalista-astrologo-teosofo *entusiasta* Francesco Mercurio van Helmont, per cui Leibniz ha stima e simpatia, e dal quale, secondo lo Stein, egli ha tratto il termine *monade* [20], è a volte oggetto della sua ironia. Ne descrive con curiosità il modo di vestire e di parlare [21], ne cita a volte le teorie più fantastiche [22]. Il Van Helmont scriveva sulla metempsicosi, sulla vita futura, sull'inferno e sul paradiso, sulla sostanza spirituale di tutte le cose. Leibniz cerca pazientemente anche qui l'occasione di approvare, anziché di respingere. Insiste su quei punti che possono in qualche modo essere dimostrati razionalmente, o interpretati in modo conforme alla sua filosofia. Solidarizza con lui nella critica al gassendismo e al cartesianismo accetta nelle conclusioni il concetto della sostanza

19 Stein, *op. cit.*, 329-330. Cfr. anche Baruzi, *Trois dialogues mystiques inédits de Leibniz*, in « Revue de Mét. et de Mor. », 1905, p. 108: "Si j'avais des panacées et des teintures, que je n'ay point, je ne les compterais pour rien au prix de cette medecine universelle des ames (cioè l'applicazione regolare alla conoscenza). ... Et moy qui croy que les choses ordinaires comme le feu et l'eau sont les plus efficaces, je m'imagine que ce qu'il y a d'extraordinairement utile ne consiste que dans l'usage et dans l'application. Voyez moy les éléments des géomètres. Y a-t-il rien de plus simple ... Cependant leur seul arrangement a produit tant de vérités surprenantes ... Vous autres messieurs ne voulez que des nouveautés éclatantes, signa et prodigia".

20 Stein, 208 ss. Cfr. alcune lettere della loro corrispondenza, *ibidem*, 331 ss. ed un giudizio su di lui in G. III, 427.

21 Klopp, VIII, 8, Dutens, VI, 170, Rommel, I, 276.

22 "F. Mercurius van Helmont croyait que l'âme de Jesus Christ étoit celle d'Adam, et que l'Adam nouveau reparant ce que le premier avait gasté c'étoit le même personnage qui satisfaisait à son ancienne dette. Je crois qu'on fait bien de s'épargner la peine de refuter de telles pensées" (al Burnett, 1696, G. III, 306). Cfr. Klopp, VII, 155.

indistruggibile[23]. Ma quando Van Helmont va nell'arbitrario, nell'irrazionale; quando vuol entrare nei dettagli della vita dell'altro mondo, o indovinare il pensiero; quando vuole che tutto sia composto di acqua e di fuoco, intesi come principi spirituali; quando entra in elucubrazioni su Adamo ed Eva e il Messia e il millenarismo ecc., « quant à tout cela », dice Leibniz ..., « je me dispenserai d'y entrer ». Si contenta di sapere che tutto è così ben ordinato, da non potersi rappresentare nulla di migliore. « Mais si M. Van Helmont nous en peut apprendre d'avantage, nous en serons ravis »[24]. Anche quando accetta e concorda, sa che la concordanza è tutta esteriore, che riguarda le formulazioni finali, alle quali egli cerca di *donner un bon sens*[25], ma che il metodo usato per raggiungerle, il mondo che esse racchiudono, è tutto diverso dal suo. « M. Helmont ... convient avec moy, quoyque je ne puisse comprendre ses arguments et ses preuves »[26].

L'alchimia non deve avere, per Leibniz, nulla di mistico e di irrazionale[27]. Il suo concetto della animazione universale attraverso le infinite monadi non ha nulla a che fare (come vedremo meglio) con l'animazione che alchimisti ed *adepti* e mistici scorgevano e cercavano nel mondo minerale. Varrebbe la pena — egli dice nella Protogea — confrontare e notare la simiglianza fra i prodotti di laboratorio e le sostanze naturali, fra le cose *note* e le *fatte*. L'autore supremo delle cose ama la costanza, « et magnum est ad res noscendas vel unam producendi rationem obtinuisse: quemadmodum Geometrae ex uno modo describendi figuram omnes ejus proprietates derivant .. Neque enim aliud est natura quam ars quaedam magna ». E se è dubbio che l'alchimia possa produrre ex novo sostanze semplici, bisogna riconoscere che altrettanto difficile è vedere questa

23 Klopp, VII, 303 ss.
24 Alla duchessa Sofia, 1694, Klopp, VII, 301 ss. Cfr. VIII 13, D. V 85-6, D. VI, 1, 333: "Madame l'électrice avait coutume de dire en parlant de lui qu'il ne s'entendait pas lui même".
25 Klopp, VII, 300.
26 Klopp, VIII, 9.
27 Il Baruzi dice invece, (*L. et l'org.*, 209) proprio a proposito dell'alchimia, che "Leibniz devient incompréhensible, si l'on arrache de son être la part irrationnelle". Cfr. anche *Leibniz*, 84 ss.

produzione nella natura: « plerumque enim [natura] dudum alibi conceptos foetus colligit tantum detegitque ». Non bisogna credere alle favole che gli uomini raccontano sulla nascita dell'oro e alle loro fantasie sugli *homunculi* e i *monaci plutonii* e la *virgula divina*[28]. L'alchimia è ridotta ai suoi limiti naturali di composizione e scomposizione di sostanze; ed è intuito, anche nel campo naturale, il concetto che la natura stessa non opera nulla al di là di queste modificazioni interne, e non ha nelle sue operazioni nulla di miracoloso né di eccezionale; che nella materia bruta non vi è creazione *ex novo*, ma solo spostamento di aggregazioni. Che insomma nulla si crea e nulla si distrugge.

Ma l'irrazionale, la mistica era all'ordine del giorno. Polemiche fra giansenisti e gesuiti, fra Bossuet e Fénelon e M.me Guyon, quietismo, pietismo, chiliasmo: Leibniz si trova continuamente interpellato dai suoi corrispondenti su tali problemi. Queste sette che, nonostante le differenze, si nutrono del medesimo spirito che alimenta le sette dei naturalisti, e rappresentano, in una od altra forma, la tendenza al ritorno ad una religiosità diretta, individualistica, personale, al di fuori dell'organizzazione delle chiese, venivano aspramente combattute dall'ortodossia, sia cattolica, sia protestante. Leibniz, dall'alto della sua posizione ufficiale, si permette di usare moderazione e di invocare, presso gli amici sicuri, indulgenza verso questa gente che non fa male a nessuno[29].

28 Dutens, II, 2°, 209. Vedi anche espressioni scettiche sull'astrologia, in *Théod.* § 43.

29 Tre gradazioni: 1° col nipote Löffler, indignazione contro gli zelanti dell'ortodossia e perorazione per la libertà di pensiero: "Non video quorsum tantae de Pietistis concertationes pertineant; faciat quisque quod suum est et potius mores suos emendet quam alienos carpat. Malim ego quoque hominem pium quam doctum, sed malim tamen pietatem cum doctrina quam zelum scientiae expertem. In censuris nos temperantes esse decet ... Quanto quisque prudentior est, eo minus tricas amat, et quanto quisque pietati magis studet eo magis a reprehensionibus non necessariis abhorret" (citato in Bodemann, *Briefw.*, n. 571). 2° coll'amica e protettrice duchessa Sofia, benevola intercessione per un perseguitato: "Je souhaiterais que tout le monde fust à son aise, et je ne voudrais pas non plus qu'on tourmentast ceux qu'on appelle Chiliastes ... La confession d'Augsbourg semble n'estre que contre les millenaires turbateurs du repos publique. Mais l'horreur de ceux qui attendent en patience le Royaume de Jesus Christ en terre, me parait très innocente" (Klopp, VII, 149, cfr. Rommel,

La controversia sul quietismo lo interessa ancor prima di divenire celebre [30], e gli suggerisce interessanti formulazioni sull'essenza della religiosità. Il problema posto toccava proprio il fondo della questione. La quiete, l'abbandono, il disinteresse propugnati dai quetisti, dal Molinos al Fénelon, presentano all'indagatore della natura delle facoltà spirituali, sviluppi fondamentali riguardo alla natura della volontà. È questa liberazione dal principio di causalità, dal motivo dell'interesse, questa negazione di ogni azione legata in qualsiasi modo ad una utilità, che condurrà, attraverso l'imperativo categorico kantiano, all'annullamento schopenhaueriano della volontà nel suo rapporto col *principium individuationis* [31]. La psicologia della contemplazione e del contatto immediato, diretto con Dio, caratteristica di ogni misticismo, viene qui svolta essenzialmente dal punto di vista della negazione della volontà. « On ne passe insensiblement de la méditation, ou l'on fait les actes méthodiques et discoursifs, à la contemplation dont les actes sont simples et directes, qu'à mesure qu'on passe de l'amour interessé au désinteressé » [32].

Soppressione della personalità, che assume nel Molinos il carattere dell'assoluto annientamento di ogni volontà individuale, della inattività e passività [33]. L'irrazionalità della contemplazio-

II, 459). 3° col Bossuet, allora in piena polemica col Fénelon: "Le soin de réprimer les abus des mystiques a esté digne de vous. La matière est de saison, et la maladie régnante: une pretendue secte de piétistes donne presque autant d'exercice à nos théologiens que les quietistes en donnent aux vostres. Il est vray qu'il faut prendre garde de ne pas toucher à la véritable dévotion en arrochant l'yvraye. Mais il y a des excès si grands qu'on ne sçaurait les dissimuler. Tel paroist ce qu'on dit de vostre madame Guyon" (F. d. C. II, 194). Per il pietismo e per lo Spener, Leibniz mostra sempre rispetto e benevolenza. Cfr. Klopp, VII, 167; Rommel, II, 133-4, 316, 459.

30 Cfr. *Discours de Métaphysique* (1685) par. IV, e G. VI, 417. Le grandi polemiche fra Bossuet e Fénelon sono intorno al 1695.

31 Schopenhauer si riferisce esplicitamente ai quietisti e a M.me Guyon, l'amica e protetta del Fénelon; cfr. *Welt als W. u. V.*, 1, IV, § 68, e *Ergänzungen*, cap. 48.

32 Fénelon, *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure*, avertissement. Cfr. art. XXI.

33 Molinos, *Guida spirituale*, Venezia 1685 (la prima edizione è del 1675), Proemio, § 5. « L'anima, a cui è stato tolto il discorso, non deve violentarsi, né cercare per forza notizia più chiara, o particolare, ma bensì senza appoggi di consolazioni, o motivi sensibili, con povertà di spirito, e spogliata di tutto quel che il suo appetito naturale le chiede; star quieta, ferma e costante, lasciando

ne non viene affatto descritta come illuminazione o intuizione, o visione, o insomma come una speciale forma di conoscenza, diversa o superiore a quella razionale. Anzi la sua superiorità mistica consiste proprio e solo nella sua inferiorità razionale.

Sappi dunque che il camino delle tenebre è ... il più perfetto, e sicuro, e 'l più dritto; perché in esse colloca il Signore e il suo trono *et posuit tenebras latibulum suum*. Per esse cresce, e s'ingrandisce il lume soprannaturale che Dio infonde nell'anima. In mezzo ad esse si genera la sapienza e l'amor forte ... Hor vedi se devono stimarsi, e abbracciarsi le tenebre? Quel che devi fare in mezzo di esse è credere, che stai avanti al Signore, e nella sua presenza, ma devi farlo con un'attenzione soave e quieta. Non voler saper nulla, né cercar delicatezze, tenerezze, o sensibili divotismi, né altro voler fare, che il divino bene placito, perché altrimenti, non farai in tutta la tua vita altro che circoli, e non darai un passo nella perfetione [34].

Tenebre, conoscenza oscura e confusa, inattività. Negazione quindi di ogni atto e di ogni esercizio che rappresenti uno sfor-

operare il Signore, benché si veda sola, arida, e piena di tenebre: che se bene le parerà otiosità, è solo della sua sensibile, e materiale attività, non di quella di Dio, il quale sta operando in essa la vera scienza ». Par. 17: « Quando l'anima giunge a questo stato deve tutta ritirarsi dentro se stessa nel suo puro, e profondo centro; dove sta l'imagine di Dio, ivi l'attentione amorosa, il silenzio, le dimenticanze di tutte le cose, l'applicazione della volontà con perfetta rassegnazione, ascoltando e parlando con Dio da solo a solo, e in guisa tale, "*come se nel mondo non vi fusse altro fuor di essi due*" ». Il corsivo è nostro. È questa la frase che Leibniz ha trovato anche in Santa Teresa e che lo richiama alle proprie concezioni (Baruzi, *Leibniz*, 326, *Discours de Métaphysique*, § 32). Ma la concordanza non è che di parole. Qui si tratta di un processo psicologico in cui l'anima individuale, estraniandosi dal mondo, si pone a diretto ed estatico contatto con Dio. In Leibniz si tratta del concetto di sostanza individuale che comprende in sé tutto il passato e l'avvenire e l'intero universo, cui nulla può considerarsi estraneo. I due concetti, si può dire, sono opposti. Nei mistici, il mondo viene negato dall'anima che si avvicina a Dio; in Leibniz è affermato e compreso in sé dalla sostanza.

34 Molinos, *op. cit.*, libro I, § 40-41. Cfr. Proemio, § 7: « Diranno che la volontà non amerà ma starà otiosa se l'intelletto non intende con distinzione e chiarezza; essendo fermo principio, che non si può amare, se non quel che si conosce. A questo si risponde che quantunque l'intelletto non conosce distintamente, per discorso, imagini e considerazioni, intende non di meno e conosce per la fede oscura, generale e confusa; la cui cognitione benché tanto indistinta, e generale, come chi è soprannaturale, ha più chiara, e perfetta cognitione di Dio, che qualunque notitia possibile, e particolare, che possa in questa vita formarsi ».

zo diretto al raggiungimento della contemplazione; anche la mortificazione, anche la lotta contro le tentazioni è biasimevole. « Non giungerai a questo stato per quanto ti affatichi, con gli esercitii esteriori di mortificazione ... e rassegnatione ... Quel che tu hai da fare è, non far niente per sola elettione propria ... Quello che importa è preparare il tuo cuore in guisa di carta bianca, dove la divina sapienza possa formare i caratteri a suo gusto » [35].

Il Santo Uffizio condannò il Molinos, considerando che si era ritrattato solennemente, alla pena della prigione a vita anziché al rogo [36]. Ed è evidente che la Chiesa doveva considerare come pericolosissima eresia questa dottrina che elimina ogni atto positivo della religione, e la minaccia quindi nella sua essenza di organizzazione sociale e politica, con controllo e potestà sopra i singoli fedeli. Questo atteggiamento di difesa dell'organizzazione e del culto positivo è quello assunto nella controversia dal Bossuet. Le sue istruzioni *Sur les états d'oraison* indicano, quali elementi per riconoscere l'eresia molinista [37], l'esclusione della contemplazione dell'umanità di Cristo, il non domandar nulla a Dio, neppure la remissione dei propri peccati, la soppressione degli atti, la negazione della mortificazione, la lode data solo alle orazioni straordinarie. Bossuet entra in campo per la regolarità, la normalità, la socialità della vita religiosa; combatte ogni innovazione che tenda a farne qualche cosa di eccezionale, di irraggiungibile alle forze del credente medio.

Il Fénelon, arcivescovo e prelato di corte, si rende conto di queste esigenze; oscilla fra il principio mistico, cui è attaccato, e la necessità ecclesiastica, che sente inevitabile. Cerca moderazioni, compromessi, tenta di lasciare una parte, sia pure secondaria, alla meditazione, che il Molinos aveva completamente soppressa, corregge la dottrina della totale passività [38]. Ne esce

35 Ibidem, libro I, par. 43-46.
36 « Enfin, après être demeuré d'accord des principaux chefs d'accusation portés contre lui, après avoir reconnu et détesté ses erreurs, et demandé pardon de ses excès, en consideration de sa répentance on l'a seulement condamné à la prison perpétuelle et à des pénitences particulières » (Bossuet, *Oeuvres*, Venezia 1755, VIII, 250-1).
37 Da non confondersi con la dottrina neoscolastica sul libero arbitrio, del Molina.
38 Fénelon, *Explication des maximes des saints*, art. XXI.

quella teoria dell'amore disinteressato, nella quale egli raggiunge grandi finezze psicologiche. « On ne veut rien pour soi; mais on veut tout pour Dieu: on ne veut rien pour être parfait ni bienheureux, pour son propre intérêt; mais on veut toute perfection et toute béatitude, autant qu'il plait à Dieu de nous faire vouloir ces choses » [39]. La volontà non viene negata in quanto tale [40], ma solo in quanto abbia una qualsiasi relazione col nostro bene personale. Neppure la propria salvazione deve essere desiderata di per sé, ma solo accettata e voluta come facente parte della volontà di Dio [41]. Su questo punto precipuamente si imposterà la lotta col Bossuet, secondo il quale la remissione dei propri peccati deve essere richiesta esplicitamente da ciascun fedele.

Tale, in breve, il problema del quietismo: e bastano forse questi accenni per mostrare quanto esso sia lontano dagli interessi e dal clima intellettuale in cui si muove Leibniz. Egli se ne occupa, tratto da quella sua naturale curiosità che non gli permette, in presenza di qualsiasi problema, di lasciarne intentata la soluzione. Egli non ha la preoccupazione di disciplina ecclesiastica del Bossuet, e può entrare nel fondo teoretico e morale della questione mistica. Il suo generale senso di tolleranza per le sette, non gli impedisce di mostrare il suo assoluto distacco e la sua incomprensione per queste dottrine [42]. « Le

39 Ibidem, art. V, *Vrai.*

40 Ibidem, art. V, *Vrai.* « En cet état on ne sent plus le salut comme salut propre, comme délivrance éternelle, comme recompense de nos mérites, comme le plus grand de nos intérêts: mai on le veut d'une volonté pleine, comme la gloire et le bon plaisir de Dieu, comme une chose qu'il veut et qu'il veut que nous voulions pour lui ».

41 Ibidem, art. V, *Faux*: « Tout désir, même le plus désintéressé, est imparfait. La perfection consiste à ne vouloir plus rien, à ne désirer plus non seulement les dons de Dieu, mais encore Dieu même, et à le laisser faire en nous ce qui lui plait ». (Questa è la dottrina che il Fénelon rifiuta).

42 Rommel, II, 136, 194, G. II, 573-4. Forse, anzi è proprio la sua assoluta incompatibilità coi mistici che gli permette di prenderne più apertamente le difese quando sono minacciati di repressione. Egli è certo di non poter essere accusato di affinità con essi, mentre non si sente altrettanto sicuro riguardo al naturalismo e al socinianismo. Comunque si irrita spesso, pur riconoscendogli alcuni vantaggi, di questo modo fantastico e appassionato di dire le cose. Nel *Discours sur la conformité* (§§ 9, 10) parla di Spinoza, inteso come cabalista, di Weigel « homme d'esprit » « et qui en avait même trop », di Angelo Silesio, di Gerson, di Ruysbroeck « auteur mystique dont l'intention était bonne apparem-

moyen d'estre sans action, sans pensée et sans volonté? ... Il faudrait prendre de l'Opium ou boire un bon Rausch, pour parvenir à une telle quiétude ou inaction, qui n'est autre chose qu'une stupidité convenable aux brutes ... Quoy qu'on dise, il est impossibile qu'une substance cesse d'agir ». La vera quiete, che si trova « dans la Sainte Écriture, dans les Pères et dans la raison », è il silenzio dei sensi « afin de mieux écouter la voix de Dieu, c'est à dire la lumière intérieure des vérités éternelles ». In questo senso Leibniz crede si debba interpretare la *Gelassenheit*, la rassegnazione o annientamento di cui parlano i saggi mistici come Tauler, Ruysbroeck, Weigel [43]. Egli non riesce neppure a concepire una contemplazione, un'attività di apprensione o di contatto coll'assoluto, che non sia riflessa e razionale.

Cette contemplation élevée ne sçaurait estre autre chose à mon avis qu'un regard bien clair de l'Estre infiniment parfait. Mais a moins d'une grâce surnaturelle extraordinaire et d'un ravissement semblable à celui de St. Paul — que Dieu ne donne pas à tous les Fidèles est qui n'est pas necessaire à la véritable piété [44] — je

ment, et dont les expressions sont excusables, mais il vaut mieux écrire d'une manière qui n'ait point besoin d'estre excusée. Quoyque j'avoue aussi que souvent les expressions outrées et pour ainsi dire poétiques ont plus de force pour toucher et pour persuader, que ce qui se dit avec regularité ». E non tralascia a volte l'occasione di irridere questi atteggiamenti, così contrari al suo temperamento, come quando complimenta la duchessa Sofia, confrontando il suo spirito con la « vertu farouche et retirée d'une Antoinette de Bourignon, qui en fait des livres, sans peut-être la pratiquer comme il faut. Il est aisé de faire la prude quand on est sur l'âge, et quatre vingt et dix ans sont d'un grand secours contre les plaisirs du monde » (Klopp, VII, 168, cfr. Bodemann, *Handschr.* p. 24). Vedi un altro caso in Rommel, II, 133. Di M.me Guyon dice che è « une devote ignorante » (Bodemann, *Handschr.* p. 26) e « une orgueilleuse visionnaire » (al Nicaise, 1698, G. II, 585).

43 Rommel, II, 132, cfr. 193-4, Baruzi, *Leibniz*, 342. Cfr. anche le lettere al Hansch del 1707 (D. II, I, 225) e al Nicaise del 1697 (G. II, 578) e la prefazione alla seconda parte del *Codex Juris Gentium*, del 1700 (Dutens, IV, 3°, 313) in cui accusa i mistici, come Weigel, Angelo Silesio e Molinos di cadere nell'averroismo e nel panteismo, negando l'immortalità dell'anima individuale e annullandola nello spirito universale. Cfr. anche *Discours de la conformité*, § 7 ss.

44 Questo caso della grazia straordinaria e soprannaturale è considerato da Leibniz alla stessa stregua del miracolo: come una deroga fatta da Dio in favore di una sola persona; fenomeno assolutamente eccezionale e sul quale non è possibile fondare alcuna regola di vita.

crois que cette profonde contemplation est elle même le resultat d'une véritable méditation ... Il n'y a que les premiers principes ou axiomes dont on puisse connoistre la Vérité par une simple vue, sans aucune méditation[45].

E insomma, conoscere è sempre conoscere razionalmente[46].
La questione si allarga e diviene fondamentale. Il quietismo come ogni misticismo, presuppone una anteriorità del pratico sul teoretico. Ragione e fede, meditazione e contemplazione, conoscenza e amore, *geometria* e *finezza*, si risolvono nel contrasto fra queste due facoltà; e la prevalenza dell'una o dell'altra decide del carattere filosofico — cioè razionale, mediato, discorsivo —, oppure mistico — cioè immediato e irrazionale —, di un pensiero. La mistica, che parte sempre dalla negazione della razionalità, risolve questa sua negazione nella affermazione dell'amore, della carità che preparano e conducono alla intuizione, all'estasi e al contatto diretto con la divinità. La passività totale del Molinos, è uno stato che si raggiunge attraverso ogni atto (sia pur negativo), arazionale e prerazionale, della volontà. Ogni volontà che discenda come conseguenza da una precedente conoscenza non dà luogo alla mistica, ma alla responsabile e controllata sicurezza della morale consapevole.
In Leibniz, ora, l'anteriorità della conoscenza sulla volontà è un principio continuamente affermato. È su questo che si fonda il rapporto fra Dio e le verità di ragione, e il carattere fondamentale del suo obbiettivismo, opposto a quello di Cartesio che si basa su di un atto di arbitrio da parte della divinità. È questa insieme una necessità metafisica e una convinzione psicologica, che dà un'impronta fondamentale al suo pensiero[47].

45 Rommel, II, 134.
46 Fin nella giovanile *Defensio Trinitatis* l'estasi è teorizzata come uno stato in cui l'anima compie separatamente dal corpo quelle funzioni che normalmente compie attraverso il corpo, « nempe ratiocinari, cogitare » ecc. Onde si suol dire che l'uomo non ragiona, mentre più propriamente si dovrebbe dire che il corpo non ragiona e che la funzione raziocinativa è esercitata dall'uomo « quatenus anima est » (G. IV, 121-2).
47 « Je ne suis pas dans son sentiment (del Thomasius) lorsqu'il fait l'amour anterieur à la lumière. Nous ne pouvons être unis à Dieu que passivement à son égard; car nous ne saurions agir sur lui et nous devons recevoir son action en nous, pour agir par après conformément à son esprit, tant sur nous que sur les autres choses. Ainsi la lumière est notre passion, l'amour est le plaisir qui en

La formulazione del *Discours de Métaphysique* è decisiva [48]; e ogni volta che Leibniz si trova di fronte a teorie mistiche, in cui si parli di amore, di carità come punto di partenza anteriore alla ragione, o di forme irrazionali di apprensione del divino, più che non approvare, egli non comprende, non entra nello spirito della cosa. « Pourquoy appeler lumière ce qui ne fait rien voir? » [49]. A volte egli interpreta quegli atteggiamenti in modo che sembrino conformi alla sua filosofia; e con questo li trasforma, capovolgendone il carattere; a volte adibisce alla soluzione di quei problemi, concetti ripresi da altri settori del suo pensiero, e che rimangono astratti e inorganici nella nuova funzione. Anziché divenire egli mistico, fa divenire leibniziano e razionalista il misticismo. Le note al *Giornale di William Penn* pubblicate dal Baruzi [50] sono interessantissime al riguardo. « J'approuve même qu'il y ait des personnes qui prennent des biais extraordinaires pour tirer les autres de leur assoupissement. C'est pour cela qu'il leur faut pardonner certaines pratiques affectées et qui paraissent bizarres. Le monde est adonné à la bagatelle ». Ma questi metodi dovrebbero sempre essere uniti ad una dottrina « chiara e luminosa ». « Les idées que Jesus Christ nous donne de Dieu sont grandes, mais en même temps elles sont claires ». E quando Cristo ci raccomanda di amare Dio e il nostro prossimo, « il comprend en même temps et la théorie et la pratique ». Il nostro secolo dovrebbe applicare all'idea di Dio le « nouvelles lumières » e le meravigliose scoperte naturali di cui è pieno. « L'amour est fondé sur la connaissance de la beauté de l'objet aimé »; e tanto più si è capaci di amare Dio, quando più si conosce la natura e « les vérités solides des sciences réelles ». Coloro che cercano di allontanare gli uomini da questa, reale scienza « sous prétexte de certaines

resulte, et qui consiste dans une action sur nous mêmes, dont provient un effort d'agir encore sur les autres choses, pour contribuer au bien, autant qu'il dépend de nous » (Baruzi, *Leibniz*, 329).

48 « Ou sera donc sa justice (di Dio) et sa sagesse, s'il ne reste qu'un certain pouvoir despotique, si la volonté tient lieu de raison, et si selon la définition des tyrans, ce qui plaist au plus puissant est juste par là même? Outre qu'il semble que toute volonté suppose quelque raison de vouloir et que cette raison est naturellement antérieure à la volonté » (*Discours de Métaphysique*, § 2).

49 *Nouveaux Essais*, l. IV, c. 19.

50 Baruzi, *Leibniz*, 342 ss.

lumières dont il se vantent, et qui ne consistent que dans l'imagination émue, font quitter le solide pour des chimères, et flattent notre négligence ». Se la conoscenza della grandezza di Dio consiste nella contemplazione dell'ordine meraviglioso della natura, l'amore di Dio consisterà nella partecipazione a queste perfezioni divine, e « tout le véritable bonheur ne consiste uniquement que dans un progrès perpétuel de joies provenantes de l'amour céleste ou de la contemplation des véritables beautés de la nature divine ». È questa felicità, « qui naît de la connaissance de la divine et éternelle vérité », che fa sì che noi ci stacchiamo dalla vanità del mondo. Tutto ciò che su questa ascesi e distacco dicono « les Weigeliens, Böhmistes, Trembleurs, Quiétistes, Labadistes et autres personnes semblables » è vero solo in quanto si riduce « à préferer le bien général et les plus grandes expressions des perfection divines à toutes le consideration des choses du monde. S'il y a quelque autre chose, c'est caprice ou chimère »[51].

Raramente Leibniz si è espresso con tanta nettezza e calore su questi problemi. L'amore è una conseguenza diretta della conoscenza, e connaturato con essa, si amplia, si estende con l'estendersi di essa.

Il *Von der wahren theologia mystica*[52] che è quasi una traduzione in termini mistici della dottrina della monade, conferma questo concetto: caratteristica della creatura è la sua partecipazione al non essere; ma in ogni individuo c'è una infinità, una immagine dell'onniscenza e dell'onnipotenza di Dio. « Gott ist mir näher angehörig als der Leib »[53]. E la negazione di se stessi, la crocefissione del Vecchio Adamo, è l'odio del nonessere e l'affermazione dell'essere in noi stessi, cioè l'afferma-

51 In questo senso si deve anche intendere, a mio parere, ciò che egli scrive al Morell sulle opere di Santa Teresa e di Angela da Foligno, « oú je trouve des choses admirables, reconnaissant de plus en plus que la véritable théologie et religion doit être dans notre coeur par une pure abnégation de nous-même, en nous abandonnant à la misericorde divine » (Baruzi, *Leibniz*, 337). Anche l'uso delle sofferenze e delle mortificazioni viene da lui interpretato come un utile esercizio per rafforzare il corpo e abituarci a sopportare i dolori (ibid., 351).

52 Guhrauer, *Deutsche Schriften*, 411-413.

53 Frase analoga alla già citata, che per ciascun'anima non vi è al mondo se non essa a Dio.

zione di Dio. Ama Dio chi antepone la luce interna all'immagine dei sensi, o il proprio essere al non-essere. Chi si limita a temere Dio, ama sé e il proprio non-essere più che Dio. Ma « der Glaube ohne Licht wecket keine Liebe ... Christi lehre ist Geist und Wahrheit; aber viele machen daraus Fleisch und Schatten. Den meisten Menschen ist es Kein Ernst. Sie haben die Wahrheit nicht gekostet, und stecken in einem unheimlichen Unglauben ».

L'amore, la dedizione a Dio, la religione, quel terzo stadio del diritto naturale che Leibniz chiama *pietà*, non sono altro che l'allargamento del nostro sguardo sull'armonia delle cose [54], e la partecipazione ad essa. La rassegnazione al male è il riconoscimento che questa armonia ha leggi più vaste di quelle che noi possiamo conoscere, che il male, insomma, non è che apparenza dovuta alla nostra vista parziale [55]. La carità è il nostro contributo a questa armonia, in quanto anche noi siamo una parte di essa [56]. La preghiera non è che « élévation de l'âme à Dieu, c'est à dire une recherche perpétuelle des raisons solides de ce qui nous fait paroistre Dieu grand et aimable » [57].

Il nostro dovere a questo proposito è di perfezionare il nostro spirito e di allargare la nostra conoscenza. I migliori e più

54 « Und eben dieses wohlgefallen an der allgemeinen Höchsten verordnung, es lauffe gleich wie es wolle, wenn man das seinige gethan, ist der rechte grund der wahren Religion. Und beruhet dabei in der vernunft, dienet auch zu unser vergnügung » (*Initia Scientiae novae Generalis*. G. VII, 121).

55 « Nous devons aimer Dieu sur toutes les choses, puisque nous trouvons tout en lui avec plus de perfection que dans les choses mêmes; et puisque sa bonté nous tient lieu de notre toute puissance ... Et on peut dire que cette résignation de notre volonté à celle de Dieu auquel nous avons tout sujet de nous fier suit du véritable amour divin ... Car enfin Dieu ne se néglige dans la nature, rien ne se perd avec Dieu, tout nos cheveux sont comptés, pas un verre d'eau ne sera oublié ...; point de bonne action sans recompense, point de mauvaise sans quelque châtiment, point de perfection sans une suite d'autres jusqu'à l'infini » (Baruzi, *Trois dialogues mystiques inédits de Leibniz*, loc. cit., pp. 36-37).

56 « Nous devons faire tous les efforts imaginables pour contribuer en quelque chose au bien public; car c'est Dieu qui est le Seigneur, c'est à lui que le bien public appartient comme en propre » (Baruzi, *Trois dialogues* cit., p. 36).

57 *Dialogue entre un habile politique et un ecclesiastique d'une pieté reconnue*. F. d. C. II, 535. In altri punti intende la preghiera come vera e propria richiesta alla divinità; e allora la sua preoccupazione è di giustificarla di fronte al fatto che tutto è preordinato. Cfr. *Théod.* § 54, 310, append. I, (G. VI, 433-4, 445) Klopp, X, 43, Gerhardt, *Briefwechsel mit Mathematikern*, 483.

beati nella vita futura sono i più sapienti[58]. Questa generale illuminazione si raggiunge con quei mezzi che Leibniz non si stanca di propugnare e di escogitare, incontrando però dovunque malavoglia e incomprensione[59]: organizzazione delle scienze, strumenti di cultura[60]. L'amore di Dio è conoscenza di Dio[61]; e la pietra di paragone dell'amore di Dio è quella che ci ha dato Giovanni: « l'ardeur pour procurer le Bien en géneral »[62].

L'amore di Dio è insomma per Leibniz un « amor Dei intellectualis »[63]. La sua posizione è nettamente, rigidamente intellettualistica. Ma il suo intellettualismo morale si differenzia da

58 « Lorsque on connait la nature, on est pour ainsi dire du conseil de Dieu » (Baruzi, *Leibniz*, 352). « Nous devons tâcher de nous perfectionner autant que nous le pouvons, et surtout l'esprit qui est proprement ce qu'on appelle nous; et comme la perfection de l'esprit consiste dans la connaissance des vérités et dans l'exercice des vertues, nous devons être persuadés que ceux qui auront eu dans cette vie plus d'entrées dans les vérités éternelles et des connaissances plus liquides et plus claires de la perfection de Dieu et qui l'auront par conséquent aimé davantage ... seront susceptibles d'un plus grand bonheur dans l'autre vie » (Baruzi, *Trois Dialogues*, cit., pp. 36-7). È notevole che questo dialogo è anteriore al 1679, dunque precedente anche al *Discours de Métaphysique*. Del resto il concetto dell'armonia universale e della *Teodicea* è già presente nella primissima giovinezza di Leibniz. Cfr. anche Baruzi, *Leibniz*, 342, 345.

59 « J'ai fait mille fois des propositions de cette nature. Mais j'ai trouvé ordinairement que les personnes qui voulaient passer pour les plus pieuses n'étaient que glace, quand il s'agissait véritablement de bien faire, se contentant de s'évaporer en belles paroles comme si Dieu se gagnait par les cérémonies » (Baruzi, *Leibniz*, 339). Cfr. ibidem, 150.

60 « Sachons enfin une fois pour toutes que la connoissance des grandes vérités, l'exercice de l'amour divin et de la charité, les efforts qu'on peut faire pour le bien général, soulager les maux des hommes, contribuer au bonheur de la vie, avancer les Sciences et les Arts, et tout ce qui sert pour s'acquerir une veritable gloire et pour s'immortaliser par des bienfaits, sont des acheminements à cette félicité, qui nous approchera de Dieu autant que nous en sommes capables, et qu'on peut traiter en quelque façon d'apothéose » (Baruzi, *Trois dialogue* cit., p. 38).

61 « On ne sauroit aimer Dieu sans en connoistre les perfections » (*Théod.*, pref. G. VI, 28).

62 Baruzi, *Leibniz*, 340-1. Si riferisce probabilmente a Giovanni, *Ep.* I, IV, 12 (cfr. Baruzi, *Leibniz et l'org.*, 458-9). Queste concezioni e analoghe sono esposte nei frammenti sulla sapienza, la giustizia, la felicità, la meditazione, la virtù, ecc. pubblicati in G. VII, 73 ss. Cfr. sulla preghiera intesa anche come partecipazione al bene generale, Klopp, X, 43.

63 « Qui Deum amat, discere conatur eius voluntatem. Qui Deum amat, ejus voluntati oboedit. Qui Deum amat, amat omnes. Quisquis est sapiens, amat omnes. Omnis sapiens multis prodest. Omnis sapiens Deo amicus est » (G. VII, 75).

quello di Spinoza per il medesimo verso onde si differenziano i loro due razionalismi. In entrambi la perfezione consiste nell'identificazione dell'intelletto (e quindi della volontà) con la ragione che è la regola dell'universo. Ma in Leibniz questa ragione, questa regola, non è analitico-matematica, ma sintetico-armonica; non è la deduzione dei principî, ma l'ordinamento dei fatti. Il paragone che egli usa più volentieri è quello dell'edificio ben costruito, dello stato ben ordinato. L'argomento di cui egli si serve, è quello offertogli dalla scienza contemporanea e dal microscopio recentemente inventato, dell'ordine e dell'omogeneità dell'universo nell'infinitamente piccolo come nell'infinitamente grande [64]. Anche Pascal aveva avuto una simile visione dell'armonia dell'universo, nel suo pensiero sui *Due infiniti* che Leibniz copiò e commentò con entusiasmo [65]. Ma Pascal ne aveva derivato l'incommensurabilità dello spirito umano con le leggi di questa immensa totalità, l'inferiorità della ragione, la sua necessità di affidarsi al trascendente [66]. Leibniz ne deriva la celebrazione dello spirito umano inteso come monade, la sua affinità con Dio, la sua facoltà di rappresentare l'universo [67].

64 « Les machines de la nature sont machines partout, quelque petite partie qu'on y prenne; ou plustôt, la moindre partie est un monde infini à son tour, et qui exprime même à sa façon tout ce qu'il y a dans le reste de l'univers ... Et toute cette variété infiniment infinie est animée dans toutes ses parties par une sagesse architectonique, plus qu'infinie. On peut dire qu'il y a de l'harmonie, de la géometrie, de la métaphysique, et, pour parler ainsi de la morale partout ... On peut dire que toute la nature est plein de miracles, mais de miracles de raison; et qui deviennent miracles à force d'être raisonnables, d'une manière qui nous étonne » (al Bossuet, 18, IV, 1692. F. d. C., I, 277). Cfr. *Discours de Métaphysique*, § 5, 36-37, F. d. C., II, 528 ss. etc.
65 Baruzi, *L. et l'org.*, 224 ss.
66 « Que l'homme, étant revenu à soi, considère ce qu'il est au prix de ce qui est ... Qu'est-ce qu'un homme dans la nature? Un néant à l'égard de l'infini; un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout ... Que fera-t-il donc, sinon d'apercevoir quelque apparence du milieu des choses, dans un desespoir éternel de connaître ni leur principe ni leur fin? » (Pascal, *Les deux infinis*).
67 « ... le seul pourtant qui mérite d'être appelé une substance après Dieu ... Et si cette monade est un esprit, c'est à dire une âme capable de réflexion et de science, elle sera en même temps infiniment moins qu'un Dieu et incomparablement plus que le reste de l'univers des créatures ... Ce sera une divinité diminutive et un univers de matière éminemment. Dieu en ectype et cet univers en prototype ... imitant Dieu et imité par l'univers par rapport à ses pensées distinctes. Sujet à Dieu en tout et dominateur des créatures autant qu'il est un

L'aspetto e il tono della morale risponde alla concezione teoretica da cui discende. Quella di Leibniz è una morale attiva, operante nel mondo del reale. Non si risolve nella eliminazione del particolare e nel raggiungimento di una esatta ed immobile razionalità. La visione dell'insieme è un immenso quadro che bisogna, partendo dal particolare, contribuire a formare. Il compito essenziale è: organizzazione [68].
L'ideale è anche qui, come per lo stoicismo, l'ideale del sapiente che segue la ragione e la natura. Ma la ragione e la natura non sono più qualche cosa che egli deve trovare entro se medesimo, alle radici del proprio essere. Egli le deve cercare intorno a sé, nel grande sistema di cui fa parte e cui collabora. Il suo carattere non è più quello dell'uomo che basta a se stesso, solo con la sua coscienza in mezzo all'imperversare degli eventi [69]; ma quello dell'individuo sociale, rivolto, per mille tendenze, verso l'esterno; attivo nella repubblica delle lettere e delle scienze; insufficiente a se stesso, e avente valore solo in una collettività di sforzi completantisi a vicenda [70], e tendenti, per una infinità di vie diverse, alla medesima visione conoscitiva, al medesimo fine morale. In un dialogo anteriore al 1679, Leibniz combatte lo scetticismo e il proposito di ritirarsi dalla vita di ricerche

imitateur de Dieu » (commento ai *Deux infinis* di Pascal, Baruzi, *Leibniz*, 300-301). Cfr. Cassirer, *Leibniz' System*, cit., 476-7.
68 Cfr. p. es. il *Grundriss eines Bedenckens von Aufrichtung einer Societät in Deutschland* (AK. IV. I, 530 ss., e Klopp I, 111 ss.) in cui il compito dell'organizzazione delle scienze è fatto derivare dalla conoscenza della natura divina e della armonia del cosmo. « Bestehet nun darin Amor dei super omnia, Contritio, Beatitudo aeterna, dass man die schönheit Gottes und Universal-Harmoni, jeder nach seines verstandes fähigkeit fasse und wiederumb auf andere reflectiere, und dann auch nach proportion seines vermögens deren hervorleuchtung in Menschen und anderen Creaturen befördere und vermehre » (§ 10; e *passim*. Cfr. *Disc. de Mét.*, § 4, Baruzi, *Trois dialogues* cit., 26 ss., G. VII, 92 ss., etc.).
69 Leibniz accusa la morale cartesiana di essere stoico-epicurea; e si oppone a « cette tranquillité de l'âme ou indolence que les Stoiciens et les Épicuriens cherchaient et recomandaient également sous des noms différents ... Il me semble que cet Art de la patience dans laquelle il (Descartes) fait consister l'art de vivre, n'est pas encor le tout » (G. IV, 298). Cfr. anche *Nouv. Ess.*, IV, 8, § 9.
70 « So sollen wir ... gedencken, dass kein mensch sich selbst allein bestehen könne, und uns betrachten nicht allein als ein theil von alle dem das erschaffen ist, sondern auch insonderheit desjenigen so diesen erdboden angehört, nähmlich der Politic, gesellschaft, und geschlecht, deren wir durch behausung, verwandschafft oder andere gemeinschafft verbunden » (*Initia et Specimina Scientiae Novae Generalis*, G. VII, 93).

scientifiche, con la considerazione « qu'il y a un grand monarque de l'univers, qui prend tout ce qu'on fait pour le public comme fait à luy-même » [71].

Le influenze delle dottrine giusnaturalistiche, e specialmente di Grozio, sulla concezione morale leibniziana, sono evidenti. Quando, nei *Nuovi saggi*, egli cerca di caratterizzare l'istinto morale onde l'uomo è portato in modo intuitivo e irriflesso, per una percezione confusa, a quegli atti che la ragione gli indicherà poi come buoni e giusti, egli trova in primo luogo un istinto di società, « une affection et douceur pour ceux de leur espèce », che è comune anche agli animali, che negli uomini si chiama filantropia, e si sviluppa poi nell'amore fra uomo e donna, fra genitori e figli, « et autres inclinations semblables qui font ce droit naturel ou cette image de droit plustost, que selon les jurisconsultes Romains la Nature a enseigné aux animaux ». E nell'uomo particolarmente « il se trouve un certain soin de la dignité, de la convenance », del pudore; una cura della propria reputazione, il timore dell'avvenire e di una potenza suprema: virtù, in sostanza, sociali ed esplicantisi nella collettività. « Il y a de la réalité en tout cela, mais dans le fonds ces impressions naturelles ... ne sont que des aides à la raison et des indices du conseil de la nature » [72]. La regola del non fare agli altri ciò che non vorremmo fosse fatto a noi, si trasforma nel metodo del giudicare tutte le cose dal punto di vista degli altri [73]; metodo che egli raccomanda altrove come il più adatto a risolvere le controversie e a vincere nelle lotte politiche e militari [74]. Come si è già osservato, la morale non è che il culmine di una

71 Baruzi, *Trois dialogues*, cit., 30. Cfr. anche la bella descrizione della vera pietà e della vera felicità nella prefazione alla *Teodicea*, G. VI, 27-28.

72 *Nouv. Ess.*, l. I, c. II, § 9.

73 « Quant à la règle, qui porte qu'on ne doit faire aux autres que ce qu'on voudrait qu'ils nous fissent, elle a besoin non seulement de preuve; mais encore de déclaration. On voudrait trop, si on est le maitre, est ce donc qu'on doit trop aussi aux autres? On me dira, que cela ne s'entend que d'une volonté juste. Mais ainsi cette règle, bien loin de suffire à servir de mesure, en aurait besoin. Le véritable sens de la règle est que la place d'autruy est le vray point de vue pour juger équitablement lorsqu'on s'y met » (*Nouv. Ess.*, l. I, c. II, § 4. Cfr. Mollat, 57-8).

74 Baruzi, *Leibniz*, 363 ss. « La place d'autrui est le vrai point de perspective en politique aussi bien qu'en morale ... pour connaître les vues que notre voisin peut avoir contre nous ».

scala di rapporti sociali-giuridici, che si iniziano con l'utilità personale.
Socialità, organizzazione, collaborazione. Scompare la figura del mistico ispirato o del saggio solitario, per lasciare il posto allo scienziato mondano, vivente e operante nella vita sociale, nelle corti, nelle università; creante a se stesso, insieme agli strumenti per aumentare le proprie facoltà sensibili, per moltiplicare la forza delle proprie braccia, per diffondere il proprio pensiero, anche queste nuove macchine umane che sono le istituzioni culturali, le accademie, le società, le biblioteche, nelle quali le forze di ciascuno vengono a collegarsi con quelle di tutti, in disciplinata collaborazione e senza spreco di energie »[75]. « Quid ergo cetera moramur? ... Tantum virtuti, h.e. intellectus voluntatisque perfectioni, qua licet, studeamus et subinde operam demus, ut bona, quae largitus est nobis Deus — omnibus autem magna largitus est — in ceteros diffundamus! »[76].
Ciò spiega il tono socievole e cortigiano della morale positiva di Leibniz, le sue frequenti raccomandazioni di usare riservatezza, cortesia, di non urtare gli uomini e specialmente i potenti, di vivere in buona armonia con tutti, di curare la propria reputazione. Il saggio che egli vagheggia è « humanus, affabilis, officiosus », « hold und leut-selig, also dess jedermann gern mit ihm umbgehen und das vertrauen zu ihm fassen möge, dass er in allen aufrichtig verfahre ... Erweist er sich gegen iedermann annehmlich oder lieblich in reden, entfernet von allen zorn, unwahrheit oder andern affecten. Ist er diensthaft gegen alle so sein, verlangen, willig in dero anliegen, und emsig was er erkennet andern zu ihren verrichtungen nöthig ihnen an die Hand zu geben »[77].
La via ossequiosa del secolo trova in lui, forse più che in ogni

75 « Der ... viel wohlthut in kurzer Zeit, der ist dem gleich, so 1000 mahl länger lebet, welches bey denen statt findet, so machen können dass 1000 und aber 1000 Hände mit ihnen wircken, dadurch in wenig Jahren mehr guthes geschehen kan zu ihren höchsten Ruhm und vergnügen als sonst viel hundert Jahre nicht vollbringen köndten » (G. VII, 89).
76 Mollat, 16.
77 G. VII, 104. Cfr. specialmente, nella raccolta: *Initia et Specimina* ecc., i frammenti *Von der Tugend* (G. VII, 92 ss.), *Von der Nützbarkeit der Lebens Regel* (G. VII, 100 ss.) e quello contrassegnato dalla lettera I (G. VII, 111 ss.).

altro, una giustificazione profonda. La società non è più solo un ente col quale si devono fare i conti per avere la vita tranquilla: è divenuta lo strumento di ogni ricerca, di ogni progresso intellettuale e culturale. Separarsi da essa aveva significato, per un uomo come Spinoza, la conquista della indipendenza interiore necessaria al pensiero filosofico a prezzo della semplice rinunzia ad alcuni comodi della vita. Per Leibniz significherebbe la rinunzia al pensiero stesso e ad ogni attività scientifica; sarebbe la sua morte come pensatore e come studioso.

La concezione obbiettiva, naturalistica della ragione intesa come armonia universale, sposta il centro del problema morale dalla coscienza razionale dell'individuo all'organizzazione collettiva della società. La precettistica morale di Leibniz corrisponde a questa mentalità. Le virtù stoiche dell'impassibilità, dell'imperturbabilità di fronte alla sventura, fanno ancora parte del suo ideale morale. Non sono però più fondate sulla indifferenza riguardo al mondo esteriore e sullo sforzo di mantenere la sfera dei propri interessi completamente indipendente da esso; ma anzi, sul desiderio di penetrare sempre più a fondo nelle leggi della natura [78]. L'amore per gli altri, si è già visto, è la molla della giustizia, e l'amore di Dio la sua forma suprema. Ma poiché giovare a Dio in senso proprio non possiamo, « facimus tamen aliquid simile, cum voluntatem ejus animo praesumptam adimplere conamur » [79]. L'uomo deve cercare, attra-

78 In questo atteggiamento Leibniz trova anche addentellati con la dottrina stoica dell'armonia e del collegamento di tutte le cose. Si distacca però dalle conseguenze panteistiche che gli stoici ne traevano. Gli stoici concepivano la legge dell'armonia come identica con la legge della necessità; Leibniz pone una netta distinzione fra le due (*Théod.*, § 217) « Il y a autant de difference entre la véritable morale et la leur (degli stoici e degli epicurei), qu'il y en a entre la joye et la patience: car leur tranquillité n'estoit fondée que sur la necessité; la notre le doit être sur la perfection et sur la bonté des choses, sur notre félicité » (ibid., § 254). Nei paragrafi seguenti accenna con simpatia alla impassibilità di fronte ai dolori fisici; ma ne parla come di un utile esercizio per rinforzare lo spirito, non come dell'essenza stessa della moralità. Cfr. la distinzione fra il « fatum stoicum » e il « fatum christianum », nella prefazione alla *Teodicea*: « Faites votre devoir, et soyez contents de ce qui en arrivera, non seulement parce que vous ne sauries résister à la providence Divine, ou à la nature des choses (ce qui peut suffire pour estre *tranquille*, et non pas pour estre content), mais encor parceque vous avez à faire à un bon maistre » (G. VI, 31).

79 Mollat, 37.

verso i mezzi di conoscenza in suo possesso, di scoprire la volontà « presuntiva o antecedente », di Dio; ad agire in conseguenza di essa, senza lamentarsi se l'evento gli dia torto e gli mostri che egli aveva errato nella valutazione. Poiché l'evento ha sempre ragione; e quanto avviene, non può non avvenire secondo un ordine perfetto e insuperabile [80]. « Tout homme sage doit estre content non seulement par necessité et comme ayant patience par force; mais avec plaisir, et par une manière de satisfaction extrème ... Car, quando Dieu nous admettra à ses secrets un peu plus que jusqu'ici, alors parmy les autres surprises, il y aura encor celle de voir les inventions merveilleuses dont il s'est servi pour nous rendre heureux au delà de ce que nous aurions été capables de concevoir » [81].
La tranquillità del sapiente non deriva dal disinteresse o dalla superiorità rispetto agli eventi, ma dalla certezza che la loro perfezione è assoluta e che il male è apparente. La ricerca del bene e del compito morale si svolge col medesimo procedimento delle scienze fisiche e naturali: fondandosi sulle leggi conosciute e sulle esperienze fatte, costruendo, in base a queste, nuove leggi che permettano di abbracciare in un insieme i fenomeni dell'avvenire e di mettersi da quel punto di vista universale dal quale ogni particolare appare inquadrato nel tutto [82]. E

80 « Est autem præsumpta Dei voluntas, ut quisque ea agat quibus videtur se ipsum et, quæ sunt circa se ipsum, maxime perficere posse. Itaque debemus pro viribus et modulo nostro in emendandis nostris rebus ac publico bono procurando niti, licet non semper successus faveat. Quo destituente nec tristari nec taedio obrepente desistere lassarive oportet, quoniam Dei solius est tempora nosse et quibus optime exitus reperietur. Itaque ubi nostrum officium fecerimus, contenti simus circa præterita, in quibus Dei voluntas jam eventis cognita est, quam optima autem reddere conemur futura, de quibus nondum quicquam nobis declaravit Deus et nostre industriæ locum reliquit. Et sane pro certo habendum est omnia tam perfecte a Deo fieri in mundo, qui et mala in majus bonum convertit, ut meliora et singulis hoc cognoscentibus atque adeo Deum amantibus et gubernatione ejus contentis utiliora ne optari quidem possent ab intelligente » (Mollat, 38-9). Cfr. *Disc. d. Mét.*, § 4, *Monad.*, § 90, *Syst. Theol.*, 6-8, *Théod.*, § 58.
81 Baruzi, *Trois dialogues* cit., 35-6.
82 « Komt es also endtlich alles auf diese zwey grosse Reguln an ... Erstlich dass wir alle bereits vergangene oder geschehene Dinge sollen vor guth und wohlgethan halten, als ob wir es schohn aus dem rechten gesichtpunct sehen köndten: vors andere, dass wir alle künftige oder noch ungeschehene Dinge so viel an uns und nach unsern besten begriff sollen guth und wohl zu machen suchen, und uns dadurch so viel immer müglich näher zu dem rechten Schau-

come nella ricerca naturale, una discordanza fra la nostra legge e la realtà ci spinge a mutare punto di vista e a correggere la nostra nozione, ma non mai a lamentarci della natura perché non segua il sistema da noi costruito; così, nel campo morale, il cadere di un evento contro le nostre previsioni o disposizioni pratiche, non potrà mai condurci a imprecare contro il destino, ma solo a riconoscere un errore nel punto di vista in base al quale abbiamo precedentemente agito [83].
Non dunque una affermazione della ragione in noi *contro* la natura; ma l'affermazione della ragione *nella* natura; e in noi, in quanto e fin quando ci adeguiamo a questa realtà oggettiva [84].
I germi di soggettivismo e di gnoseologismo che si trovano nella tradizione stoico-umanistica vanno persi nel naturalismo obiettivo di Leibniz. E la morale cessa di essere l'adeguazione dell'uomo al suo io più profondo e razionale, e diviene adeguazione ad una razionalità ontologica.
In questa adeguazione, l'uomo trova, oltre alla elevazione del suo spirito, anche il suo personale interesse. La considerazione dell'individuo non come il soggetto della morale, ma come un oggetto e un frammento nella totalità complessiva, lega la sua sorte, per così dire, a quella del tutto; e poiché l'armonia dell'universo è la migliore immaginabile, ed è derivata da un allargamento totalitario delle leggi del singolo, in essa ciascun individuo sarà sistemato nel modo più confacente alle sue necessità [85]. Leibniz pone esplicitamente questa coincidenza come

punct sezen, deren jenes uns bereits alle vor iezo mügliche vergnügung gibt, dieses uns den weg zu künfftiger weit mehrer glückseligkeit und freude bahnet » (*Initia et Specimina*, G. VII, 122).

83 « Denn wir nicht am Ausgang, sondern nur an unsern eignen gedanken schuld haben » (ibid., G. VII, 92).

84 « Die Haupt-Regel unsers leben ist, dass wir stets nach vermögen alles dassjenige genau thun oder lassen, was uns nicht die Bewegungen, sondern der verstand, anweiset am nützlichsten oder am schädichsten zu seyn: Und wann wir solches gethan, dass wir alsdann, es schlage auch aus wie es wolle, uns für glückselig halten, und ohne einige clage oder traurigkeit ruhig und vergnüget seyn, uns versichert haltende, dass so lang wir in diesen Gemüthzustande seyn, alles was geschehen wird, auffs beste für uns geschehen werde » (ibid., G. VII, 99, cfr. 119).

85 « Weil dann der Nuzen des ganzen dem Nuzen des theils vorzuziehen, so wird uns nur eine lust sein allen, keinen ausgenommen, zu dienen. Uberdiess wo wir dem Verstand nach alles einrichten wollen, werden wir befinden, dass auch unser eignes Nuz dabey » (ibid., G. VII, 93).

un esempio di quella legge dell'armonia e del finalismo non riducibile alla necessità logica né alla determinazione causale, onde Dio ha fatto bello e proporzionato, oltre che razionale, il mondo [86]. Il male, anche qui, non deriva che dalla visione parziale, e si mostra come bene, utilità, piacere, non appena lo sguardo si allarghi alla totalità. « Tout bien moral devient physique, ou comme parloient les anciens, tout honneste est utile » [87].
Una distinzione fra utilità e moralità è concepibile solo in una concezione dualistica, che ponga un distacco fra esteriore e interiore, fra razionalità e contingenza, o che almeno teorizzi due separate, indipendenti facoltà dello spirito. Non è possibile nel monismo leibniziano, in cui il contingente è il punto di partenza di un cammino ininterrotto che conduce all'universale. L'interiore acquista valore nella sua assoluta adeguazione alla realtà oggettiva, la volontà è una necessaria conseguenza della conoscenza. Il bene non è per Leibniz se non il massimo di utilità complessiva possibile, così come la ragione è il massimo possibile di proporzione e di armonia.

86 « Je puis encor nier la conséquence dans l'argument, qui porte que si la volonté n'est mue que par la representation du bien et du mal, il ne depend pas de nous d'être heureux. La conséquence seroit bonne, s'il n'y avait pas un Dieu, si tout étoit gouverné par des causes brutes: mais Dieu fait que pour être heureux, il suffit d'être vertueux. Ainsi, si l'Ame suit la raison et les ordres que Dieu lui a donnée, la voilà seure de son bonheur, quoy qu'on ne la puisse point tromper assez dans cette vie » (*Remarques sur le livre de King*, § 18, G. VI, 420).
87 *Nouv. Ess.*, l. II, c. 28, § 4.

IV

L'estetica di Leibniz

« Je tiens que la vertu ferait infiniment plus d'effect, accompagnée comme elle est de tant de solides biens, si quelque heureuse révolution la mettait un jour en vogue et comme à la mode » [1].

Nel diffondersi sulla caratterizzazione psicologica dell'adeguazione dell'uomo alla ragione universale, della contemplazione dell'armonia, dell'attuazione del bene, Leibniz scopre una facoltà del piacevole, del bello, un *gusto* che egli non può ridurre sempre alla ragione, e che sembra stare a sé, con leggi e caratteristiche proprie. Dio ha posto nell'uomo uno speciale istinto « qui lui fait trouver tant de plaisir dans l'exercice de la justice, et tant de laideur dans les actions injustes que les autres plaisirs ou deplaisirs sont obligés de céder » [2]. Un istinto, cioè, per cui la razionalità dell'universo non è solo vera e giusta, non è solo utile e buona, ma è anche dolce, simpatica, ispirante all'animo un senso di elevazione che non si può ridurre al semplice ragionamento. È il senso delle proporzioni, dell'equilibrio, che rappresenta nell'uomo quel sentimento fondamentale onde è in lui, come in un microcosmo, l'ordine stesso dell'universo. Ragione intesa come armonia e bellezza, che si mostra poi rispondente a un ordine logicamente perfetto, a un mondo di equilibri e di contrappesi esattissimi e matematicamente cal-

* « Rivista di filosofia », XXX, 1° (1939), pp. 66-81. Pubblicato con le sole iniziali E.C.

1 *Nouv. Ess.*, II, 21, § 37. Cfr. G. VII, 97. La sigla G. rimanda all'edizione Gerhardt, C. agli inediti pubblicati dal Couturat, F. d. C. all'edizione Foucher de Careil, D. all'edizione Dutens, AK. all'edizione dell'Accademia di Berlino.
2 Mollat, 61.

colabili; ma che a tutta prima si presenta nel suo aspetto piacevole e bello.

È qui il fondamento dell'estetica leibniziana; estetica che si deve ricostruire faticosamente attraverso pochi frammenti, i quali d'altronde non testimoniano né un'attenzione molto viva, né un gusto molto vigile nel campo artistico. Leibniz non si distacca dal formalismo classico razionalista proprio del suo tempo [3]; e non esita a volte ad attribuire all'arte una posizione in sott'ordine rispetto alla scienza della natura [4].

L'arte viene considerata da lui, fin dai primissimi anni, — molto prima che appaia nella sua mente il concetto delle percezioni confuse — non nel suo aspetto psicologico, ma dal punto di vista obbiettivo; viene identificata col *bello*. Bello è l'ordine dell'universo, e tutto ciò che, con la sua simmetria e la sua proporzione, dia un'immagine di questo ordine. L'animo, per sua natura, si sente attirato verso questa armonia e spinto da essa all'amore [5]. E questo è il gusto, il piacere che ci attira verso

3 Ecco una delle sue rare osservazioni critiche: « Le Père Spee n'avoit aucune idée de la perfection de la poésie. Allemande et apparemment n'avoit point oui parler de l'incomparable Opiz, à qui nous la devons. Aussi trouve-t-on qu'encor à present les catholiques Romains nés dans cette religion ne sçavent presque point ce que c'est qu'un bon vers Allemand, de sorte qu'on peut dire qu'ils se sont aussi peu reformés à l'égard de nostre poésie, qu'en matière de culte » (lettera alla Duchessa Sofia, G. VII, 550). Altrove (polemica col Clarke, G., VII, 417) egli si lamenta delle « chimères » che si introducono nel mondo poetico: « On s'est lassé des *Romans raisonnables* tels que la Clélie Françoise ou l'Aramène Allemande, et on est revenu depuis quelque temps aux *Contes des Fées* ».

4 « Je ne porte point d'envie à l'excellent Mons. Dryden de ce que son Virgile lui a fait gagner plus de mille livres sterlins, c'est la moindre chose qu'il meritoit. Mais je voudrois que Mons. Halley en gagnât le quadruple pour le moins pour faire son tour du monde, et pour nous decouvrir le secret de la declinaison de l'aimant, et que Mons. Newton en gagnât le decuple et bien d'avantage pour continuer ses méditations profondes sans interruption. Je suis faché de la perte des peintures d'Holbein, bruslées à Witehall; je suis pourtant un peu en celà de l'humeur du Tzar de Moscovie, qu'on me dit avoir plus admiré certaines jolies machines que tous les beaux tableaux qu'on luy a monstrés dans le palais du Roy » (al Burnett, G. III, 222-3).

5 Nella *Teodicea*, par. 134, Leibniz prenderà oggetti naturali come esempi di questa rappresentazione nel finito dell'armonia universale: « Nous en avons déjà des preuves et des essais devant nos yeux, lorsque nous voyons quelque chose d'entier, quelque Tout accompli en soy, et isolé, pour ainsi dire, parmi les ouvrages de Dieu. Un tel Tout formé, pour ainsi dire, de la main de Dieu, est une plante, un animal, un homme. Nous ne saurions assez admirer la beauté et l'artifice de sa structure ».

le opere d'arte, come verso ogni cosa nella quale riscontriamo ordine e perfezione. « Est autem voluptas, nihil aliud quam sensus crescentis perfectionis. Dei autem perfectio in nos transfunditur intelligendo atque amando » [6]. « C'est ainsi que la contemplation des belles choses est agréable par elle même, et qu'un tableau de Raphaël touche celuy qui le regarde avec des yeux éclairés, quoiqu' il n'en tire aucun profit »[7].
Il piacere dato dall'opera d'arte è il piacere dell'armonia in sé, o meglio, di ciò che porta nella sua conformazione alcunché di armonico:

Die Lust ist die empfindung einer Vollkommenheit oder vortreflichkeit, es sey an uns, oder an etwas anders, denn die Vollkommenheit auch fremder Dinge ist angenehm, als verstand tapferheit und sonderlich schöhnheit eines andern Menschen, auch wohl eines thieres, ja gar eines leblosen geschöpfes, gemähldes oder kunstwercks. Denn das Bild solcher fremden Vollkommenheit in uns eingedrückt, macht dass auch etwas davon in uns selbst gepflanzet und erwecket wird, wie dann kein Zweifel, dass wer viel mit treflichen Leuten und Sachen umgeht, auch davon vortreflicher werde [8].

Leibniz cerca di rendersi conto razionalmente del perché di questo piacere procurato dalla bellezza oggettiva: e lo trova nella regolarità matematica, nella esatta proporzionalità di cui essa è costituita. Gliene dà un esempio tipico la musica, « exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi »; la musica, con la proporzionalità delle sue vibrazioni negli accordi [9].

6 Mollat, 17.
7 Alla duchessa Sofia, 1693, G. VII, 549. Cfr. l'identica formulazione, in latino, nella prefazione al *Codex Juris Gentium Diplomaticus* (Dutens, IV, 3, 295; e G. III, 387).
8 *Initia et Specimina Scientiae Novae Generalis* (G. VII, p. 86). Cfr. *Théod.*, pref., G. VI, 27: « L'ordre, les proportions, l'harmonie nous enchantent, la peinture et la musique en sont des échantillons; Dieu est tout ordre, il garde tousjours la justesse des proportions, il fait l'harmonie universelle: toute la beauté est un épanchement de ses rayons ».
9 Ibidem, 86-70. Cfr. Baruzi, *Leibniz et l'org.*, 441-3, e *Principes de la Nature et de la Grâce*, G. VI, 605-6: « La musique nous charme, quoique sa beauté ne consiste que dans les convenances des nombres et dans le compte dont nous en nous apercevons pas, et que l'âme ne laisse pas de faire, des battemens ou

Ma anche il godimento delle altre arti consiste in qualche cosa di analogo. I versi non sono in sostanza se non un alternarsi di sillabe lunghe e corte, e combaciare di rime, « welche gleichsam eine stille Musik in sich halten »; la cadenza delle danze e simili movimenti « haben ihre Annehmlichkeit von der ordnung, denn alle ordnung komt dem gemüth zu hülffe ». E i piaceri del tatto, del gusto, dell'odorato sono della medesima natura [10]. I romanzi sono come una rappresentazione in compendio dell'ordine dell'universo, con la sua apparente intricatezza, che si risolve in fondo in mirabile armonia; sì che non si deve « prendre le roman par la queue et prétendre d'en déchiffrer l'intrigue dès le premier livre, au lieu que la beauté d'un roman est d'autant plus grande qu'il sort plus d'ordre en fin d'une plus grande confusion apparente. Et ce serait même une faute dans la composition, si le lecteur en pouvait deviner trop tôt l'issue. Or ce qui n'est que curiosité et beauté dans les romans qui imitent, pour ainsi dire, la création, est encore utilité et sagesse dans ce grand et vrai poème, c'est à dire mot à mot ouvrage, de l'univers » [11].
Ora questa perfezione da cui si genera la bellezza è una « Erhoehung des wesens » e si manifesta in una grande libertà e forza, « wie dann alles wesen in einer gewissen krafft bestehet, und ie grösser die krafft, ie höher und freyer ist das wesen ». Quanto più grande è la forza, tanto più si trova in essa la molteplicità nell'unità, « indem Eines viele ausser sich regiret und in sich vorbildet. Nun die einigkeit in der vielheit ist nichts anders als die uebereinstimmung, und weil eines zu diesem näher stimmet als zu jenem, so flisset daraus die ordnung, von welcher alle schöhnheit hehrkomt, und die Schönheit erwecket liebe. Daraus siehet man nun, wie Glückseeligkeit, Lust, Liebe,

vibrations des corps sonnans, qui se rencontrent par certains intervalles. Les plaisirs que la vue trouve dans les proportions, sont de la même nature: et ceux que causent les autres sens, reviendront à quelque chose de semblable quoyque nous ne puissions pas l'expliquer si distinctement ». Cfr. *Initia et Specimina*, cit., G. VII, 122: « Und gleichwie fast nichts den Menschlichen Sinnen angenehmer als die Einstimmung der Musik, so ist nichts dem verstand angenehmer als die wunderbare einstimmung der Natur, davon die Musik nur ein vorschmack und eine kleine Probe ».

10 G. VII, 87.

11 Mollat, 51.

Vollkommenheit, Wesen, Krafft, freyheit, übereinstimmung, ordnung und schöhnheit an einander verbunden »[12].
Formulazione importantissima, non solo per la comprensione del concetto leibniziano dell'arte, ma anche per il suo concetto dell'armonia universale. La determinazione della perfezione come il grado di realtà e di forza raggiunta da ciascuna cosa[13] e di questa realtà come molteplicità nell'unità, richiama immediatamente al concetto di monade[14].
Ma queste teorie sono molto anteriori al periodo in cui Leibniz, concepita la sostanza individuale come unità contenente in sé implicitamente tutto l'universo, e fattane una realtà metafisica, caratterizza questa unione di individuale e universale come percezione e appetito, identificando così la monade con lo spirito. I frammenti sulla scienza generale, in cui i concetti esposti vengono continuamente ripetuti, si aggirano sugli anni 1676-80; sono anteriori cioè al *Discours de Métaphysique*, e contemporanei ai primi studi intorno alla natura della forza[15]. E del 1671, cioè anteriore al viaggio a Parigi, è il memoriale per la costituzione di una società scientifica in Germania, in cui il concetto della riflessione dell'armonia universale nello spirito umano come concentrazione della molteplicità nell'unità, è chiarissimamente formulato[16].
Dio ha creato le creature affinché esse siano come uno specchio in cui l'infinita armonia si moltiplichi infinitamente « massen auch die vollkommen gemachte erkändtnüss und liebe Gottes zu seiner Zeit in der visione beatifica oder unersinnlichen freude, die die bespiegelung und auf gewisse masse concentrirung der Unendtlichen Schönheit in einen kleinen Punct unser Seelen mit sich bringen wird, bestehen muss. Wie denn dessen die Brennspiegel oder Brenngläser ein natürlich vorbild

12 G. VII, 87. Cfr. Mollat, 7.
13 « La perfection c'est le degré de réalité » (al duca Ernesto Augusto, 1685, G. VII, 27). « Die Vollkommenheit ist eine grösse des wesens, oder dasjenige dadurch das wesen mehr ist als es sonst wäre, also dass in der wissenschaft der vollkommenheiten gleichsam eine Metaphysische messkunst bestehet » (*Initia et Specimina Sc. Novae Gen.*, G. VII, 112).
14 Cfr. p. es. *Monadologia*, par. 13 ss.
15 Cfr. Gueroult, *Dynamique et métaphysique leibniziennes*, Paris, 1938, p. 21.
16 Ak. IV, I, 530 ss.

seyn »[17]. Lo spirito umano è un luogo nel quale si raccoglie l'immagine dell'armonia universale, in modo concentrato, come in una lente. E questa riflessione si manifesta sempre con un senso di piacere che si caratterizza come *bellezza.*
Prima di dare a questi concetti un valore troppo strettamente psicologico e di interpretarli alla luce dello sviluppo della nozione dell'io, e dell'autonomia della facoltà artistica[18], vediamo il loro posto nell'insieme della concezione leibniziana del mondo.
Queste formulazioni hanno un carattere obbiettivistico. Il piacere della bellezza è dato ogni volta dalla percezione dell'ordine, dell'armonia: percezione che l'intelletto può poi controllare, confermare razionalmente, misurare, contare; ma che immediatamente si presenta al nostro istinto come alcunché d'intuitivo[19]. La perfezione dell'universo, cioè, può essere appresa da noi, oltre che nel modo razionale, anche in un modo immediato e complessivo[20]. E di questa percezione sono quasi immagini gli oggetti che, con la loro bellezza finita, risvegliano in noi l'idea dell'assoluto e ci spingono all'amore[21].

17 *Grundriss eines Bedenckens von aufrichtung einer Societät in Deutschland* (1669-72) Ak. IV, l. Klopp, I, 115.
18 Così il Cassirer, *Leibniz' System in seinen wissensch. Grundlagen*, Marburg 1902, 464-5: « Der Begriff des Ich, an dessen Ausgestaltung die gesammte Monadenlehre arbeitet, erhält hier eine neue Bedeutung, in der er sich wahrhaft vollendet ... Die Einheit, die allein als wahrhafter und erschöpfender Ausdruck des Gegenstandes gelten kann, ist die Einheit des Ich, die der extensiven Vielheit der Dinge qualitativ unvergleichlich gegenübersteht ».
19 « Man mercktet nicht allezeit, worinn die Vollkommenheit der angenehmen dinge beruhe, oder zu was für einer Vollkommenheit sie in uns dienen: unterdessen wird es doch von unserm gemüth, obschohn nicht von unserm Verstand, empfunden. Man sagt ins gemein: es ist, ich weiss nicht was, so mir an der sach gefället, das nennt man Sympathi; aber die der dingen ursachen forschen, finden den grund zum öfftern, und begreiffen, dass etwas darunter stecke, so uns zwar unvermercket, doch wahrhafftig zu statten komt » (*Initia et Specimina*, G. VII, 86).
20 « Pulchritudo alicuius virginis, exempli gratia, ut cognoscatur, non sufficit contemplari ejus digitum, nec omnes ejus articulos ad poros usque et crines contemplari necesse est, sed *ictu quasi oculi* tota obeunda est. Ita Dei opus aliquod contueri non sufficit, nec omnia ejus opera perlustrasse necesse, aut possibile est, sed sufficit ideam quandam in universum sibi de eo solidam formasse » (Dutens, I, 28-9).
21 « La marque de l'amour de Dieu est quand on se porte au bien général avec une radeur suprême et par un pur mouvement du plaisir qu'on y trouve, sans autre intérest, comme vous vous plairez à un beau visage, à ouïr un concert bien

È questa la concezione della bellezza e dell'amore del *Fedro* e del *Convito*. L'accento non è posto sulla facoltà umana che qui viene esercitata, ma sull'oggetto cui si rivolge, e che provoca in essa questi effetti [22].

Il concetto di perfezione come bellezza serve molto più a caratterizzare il tono dell'armonia leibniziana, che a chiarire il fondo della sua gnoseologia e della sua concezione delle facoltà spirituali.

L'armonia matematica e finalistica mostra qui un nuovo carattere, una nuova radice: la bellezza. Già si era visto come la matematica applicata al mondo del *fatto* non fosse più logica deduttiva, ma fondata sulla proporzione, sull'ordine, sull'equilibrio. Qui questi concetti mostrano il loro legame con nozioni di carattere estetico. La bellezza, vista razionalmente, si rivelerà sempre nella sua struttura come proporzione matematica; l'ordine matematico, visto nel suo insieme, susciterà sempre il sentimento della bellezza. Si potrebbe dire che si tratti di due aspetti diversi, di due punti di vista sulla medesima realtà: l'uno analitico, discorsivo, l'altro sintetico, panoramico. La concezione leibniziana del mondo, in tutte le sue manifestazioni, è legata ad ambedue questi aspetti.

Abbiamo già osservato il carattere a posteriori di questo razionalismo, l'abbiamo messo in relazione con l'opera sintetico-razionale compiuta dal Newton nel campo fisico. Queste nuove determinazioni lo collocano in posizione speciale di fronte a tutto il matematismo del suo secolo. Sia Descartes e Spinoza, sia Galilei e Newton avevano compiuto l'ipotesi della ragione logica e matematica, considerandola come la legge suprema del reale. Leibniz si pone anch'egli su questa base ontologica: an-

formé, à voir un meschant et insolent rebuté, et un misérable innocent relevé, quoyque vous n'y ayez point d'intérest » (*Dialogue entre un habile politique etc.* F. d. C., II, 542). Nella *Teodicea* (§ 73), paragona alla musica e all'architettura la giustizia vendicativa, che « est tousjours fondée dans un rapport de convenance, qui contente non seulement l'offensé, mais encor les Sages qui la voyent, comme une belle musique ou bien une bonne architecture contente les esprits bien faits ».

22 « Die Schönheit der Natur ist so gross und deren betrachtung hat eine solche süssigkeit, auch das liecht und die guthe regung so daraus entstehen, haben so herrlichen Nutzen bereits in diesem leben, dass wer sie gekostet, alle andern ergözlichkeiten gering dagegen achtet » (*Initia et Specimina*, G. VII, 89).

ch'egli fa di un atteggiamento dello spirito una legge obbiettiva. Ma la matematica non gli basta. La sua visione, che spazia al di là del campo logico e del campo fisico, che abbraccia il mondo della natura e il mondo dell'uomo nelle loro forme più incontrollabili, più difficilmente riducibili al calcolo — nell'alchimia, nella geologia, nella medicina, nella storia, nel diritto, nella linguistica — ha bisogno di un'altra legge, più mobile, più vitale, capace di raccogliere in unità questa infinita e multiforme molteplicità. Il finalismo contrapposto al meccanismo, il carattere giuridico e architettonico dell'ordine universale, sono tutti sforzi in questa direzione, tentativi di formulare questa legge. Il concetto di bellezza e l'analogia con la musica e con le arti è un altro aspetto di questa esigenza.

La forma spirituale di cui Leibniz compie l'ipostasi per farne una legge obbiettiva del reale non è più solo la logica e matematica ragione; è anche l'istinto imponderabile delle proporzioni dell'equilibrio, dell'armonia, quel senso vitale ed entusiastico dell'organicità del cosmo che vive nel Rinascimento e nella visione unitaria di un Bruno e di un Comenio. Questo senso, in Leibniz, non si *trasforma*, come nei grandi fondatori del razionalismo, nella ragione matematica, ma si *concilia* con essa. L'esattezza logica è l'ideale cui esso tende, la forma in cui si risolve quando sia scrutato con occhio analitico. La perfezione estetica combacia con la perfezione matematica così come il finalismo combacia con il meccanismo. La bellezza suprema del cosmo consiste nella sua razionalità.

Questa visione sintetica il '700 poi farà sua; non derivandola da Leibniz, ch'esso non ha conosciuto sotto questo aspetto, ma svolgendola dalle medesime esperienze e dalle medesime influenze culturali: dall'unione cioè dello spirito del Rinascimento con quello del razionalismo. È questa, in sostanza, la visione dello Shaftesbury, il suo concepire l'esperienza estetica come un entrare nell'intimo ordine della natura, e scoprirne gli *interior numbers*. È questa la concezione del Diderot, dell'arte e della bellezza come ciò che segue con più aderenza le funzioni e le leggi della natura [23]. È questa forse la *Zweckmässigkeit* kan-

23 Cfr. Cassirer, *Filosofia dell'illuminismo*, trad. it. Firenze 1935, 423 ss.

tiana, e l'unione di giudizio estetico e giudizio teologico. È questo il bello oggettivo che il Goethe fa consistere nella manifestazione libera della legge nelle sue essenziali determinazioni [24].

Ma l'estetica del '700, gli Svizzeri e il Baumgarten che conobbero Leibniz attraverso la sistematica delle forme conoscitive data dal Wolff, cercarono in lui principalmente gli accenni ad una facoltà artistica autonoma. E la trovarono in quella rappresentazione sensitiva, chiara ma confusa [25] di cui Leibniz parla nel *De cognitione veritate et ideis* del 1684, e nella quale non si può « notas ad rem ab aliis discernendam sufficientes separatim enumerare, licet res illa tales notas atque requisita revera habeat, in quae notio ejus resolvi possit »; come nel caso in cui si riconoscono sapori, odori, colori, « sed simplici sensuum testimonio, non vero notis enuntiabilibus »; o come quando « videmus pictores aliosque artifices probe cognoscere, quid recte, quid vitiose factum sit, at judicii sui rationem reddere saepe non posse, et quaerenti dicere, se in re quae displicet desiderare *nescio quid* » [26].

Questo *non so che* ritorna spesso negli scritti di Leibniz per indicare il senso estetico della perfezione anteriore alla conoscenza vera e propria, e, in generale, tutto ciò che vi è di intuitivo, di immediato, di irriflesso nell'apprensione del reale [27].

24 Cassirer, *Leibniz' System* cit., 471-2. Cfr., per tutto questo argomento, Cassirer, *Freiheit und Form*, Berlin 1922, specialmente c. II; Croce, *Estetica*, parte II, c. IV.
25 Cfr. Baumgarten, *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*, § XIII: « ... Poema cuius repraesentationes clarae, perfectius quam cuius obscurae, et clarae repraesentationes magis poeticae, quam obscurae. Hic eorum refutatur error, qui quo obscurius et intricatius effutire possunt, hoc se loqui somniant ποιητικωτέρως » § XIV: « repraesentationes distinctae completae adaequatae profundae per omnes gradus non sunt sensitivae, ergo nec poeticae ... Haec autem est praecipua ratio cur philosophia et poësis vix unquam in una sede morari posse putentur ... » § XV: « quum clarae repraesentationes sint poeticae, § 13, aut erunt distinctae aut confusae, iam distinctae non sunt, § 14, ergo confusae ».
26 G. IV, 422-3; cfr. G. III, 247-8.
27 « Es hat auch die güthige Natur oder vielmehr der grund-güthige Gott in uns nicht weniger als in andre thiere eine gewisse verborgene Krafft oder instinct geleget, so uns anstatt der vernufft in sinnlichen dingen auch vor der erfahrung einiger massen zum leitstern dienet. Es muss aber solcher instinct von dem verstande regieret und sonderlich mässigkeit dabey gehalten werden » (*Initia et Specimina Scientiae Novae Generalis*, G. VII, 113). Cfr. *Disc. d. Mét.*, § 24.

Nei *Nuovi saggi* gli servirà come una prova dell'esistenza delle *piccole percezioni*, cioè di una sfera confusa alla periferia della nostra conoscenza, che abbraccia la totalità delle cose, e che diviene consapevole nella misura in cui diviene distinta, cioè razionale [28].
Le piccole percezioni sono comunemente considerate come l'introduzione del subcosciente nel campo della conoscenza. E certo, al principio leibniziano della continuità e al suo *natura non facit saltus* si confà molto meglio questa forma inferiore passante insensibilmente dal confuso al distinto, che la teorizzazione di una facoltà intuitiva autonoma, propria di un determinato atteggiamento spirituale, con sue specifiche e irriducibili caratteristiche. Le percezioni confuse non sono proprie solo dell'arte [29]; esse si riferiscono ad altri fenomeni, come quelli del sogno, della memoria; a fatti morali e conoscitivi [30]. L'arte non è che uno dei tanti esempi usati per spiegarne la costituzione. In Leibniz dunque, l'intuizione artistica è considerata come una forma inferiore di conoscenza (come sarà poi nel Baumgarten). Ma non è affatto preminente in lui la preoccupazione, che si nota invece in quest'ultimo, di trovare una particolare forma di conoscenza che sia specifica e propria dell'arte. c'è fra i due come un'inversione dell'interesse e dello scopo della

28 « Ces petites perceptions sont donc de plus grande efficace par leur suites qu'on ne le pense. Ce sont elles qui forment ce je ne sais quoi, ces goûts, ces images des qualités des sens, claires dans l'assemblage, mais confuses dans les parties, ces impressions que les corps environnants font sur nous, et qui enveloppent l'infini, cette liaison que chaque être a avec tout le reste de l'univers » (*Nouv. Ess.*, Pref.).
29 Nel capitolo dei *Noveuax Essais* sulle « Idées claires et obscures, distinctes et confuses » (l. II, c. 29) in cui porta vari esempi di percezioni confuse, l'arte non è affatto nominata. Solo vi si propugna una riforma della lingua, che abolisca le metafore e i modi eleganti di dire, tolga indeterminazione al linguaggio, dando a ciascuna un preciso significato.
30 Cfr. *Nouv. Ess.*, l. I, c. 2, dove del precetto morale « qu'il faut suivre la joye et éviter la tristesse » è detto « que ce n'est pas une verité, qui soit connue purement de raison, puisqu'elle est fondé sur l'experience interne, ou sur des connoissances confuses; car on ne sait pas ce que c'est que la joye et la tristesse ... Elle n'est pas connue par la raison, mais pour ainsi dire par un instinct ». Più in là parla dell'« instinct qui porte l'homme à aimer l'homme » e estende la nozione di istinto anche alle « vérités de théorie, et tels sont les principes internes des sciences et du raisonnement, lorsque sans en connaitre la raison, nous les employons par un instinct natural ».

teorizzazione: per Baumgarten le percezioni confuse servono a spiegare il fatto artistico; per Leibniz il fatto artistico serve a spiegare la costituzione delle percezioni confuse.
Pur tuttavia troviamo a volte Leibniz in presenza di questo *non so che*, che non è teorizzabile appunto perché per definizione è confuso, e ogni approfondimento del suo contenuto lo dissolverebbe in percezione distinta, in conoscenza razionale. Egli non può a meno di riconoscerne il valore, proprio in quanto confuso e arazionale.
Il problema cominciava a presentarsi alla scienza e alla letteratura del tempo. In una lettera alla regina Sofia Carlotta di Prussia, Leibniz critica il libro del Bouhours — uno dei primi appunto che indagò il gusto come facoltà autonoma dello spirito — per la sua critica troppo minuta alle opere d'arte: « à mon avis, quand il ne s'agit que de plaire, c'est assez qu'on soit frappé et même trompé agréablement, je pardonne à ce qui me charme du premier coup quelque faute mediocre que j'y pourrois découvrir à force de réflexions. Ceux qui ont l'esprit si pénétrant qu'ils remarquent d'abord les defauts cachés, ont le malheur de perdre les agréments des choses »[31]. E ancora nei *Nuovi Saggi* ripete, contro il medesimo, l'accenno alla ragione quasi nemica della bellezza e al genio intuitivo come qualche cosa che sfugge alla considerazione razionale[32]. Nei *Préceptes pour avancer les sciences*, del 1686[33], parlando delle scienze subalterne alla geometria e all'aritmetica, nelle quali basta applicare alcune leggi matematiche « pour inventer de soy même les règles principales de ces sciences » cita fra queste

31 G. VI, 523. In questa lettera, pur disapprovando il *purismo* e la smania critica del Bouhours, che è in lui maggiore che « le plaisir innocent de se laisser toucher », egli lo segue sul suo terreno, e polemizza contro i suoi giudizi sul Voiture, sul Balzac, sul Tasso, su Tacito, su Lucano ecc., mostrando una grande conoscenza delle letterature classiche e moderne, ma un criterio critico basato su motivi esteriori di verosimiglianza o di stilistica.
32 « Il faut que des pensées spirituelles ayent quelque fondement au moins apparent dans la raison; mai il ne faut point les éplucher aver trop de scrupule, comme il ne faut point regarder un tableau de trop près » (*Nouv. Ess.*, l. II, c. 11).
33 La datazione proviene dal catalogo manoscritto della Commissione leibniziana. Il saggio è pubblicato in G. VII, 157 ss. e la parte che qui si espone è a pp. 170 ss.

la musica, scienza tutta fondata su « quelques experiences fondamentales des consonances et dissonances » e in cui « tout le reste des préceptes généraux dépend des nombres. On peut monstrer à un homme qui ne sçait point de musique le moyen de composer sans fautes ... ». Poi subito però, quasi colpito dalla evidente unilateralità della sua affermazione, egli si trova costretto dall'argomento stesso a correggere ed a limitare. Le regole e i numeri non bastano; ci vuol altro: « comme pour faire un bel Epigramme, il ne suffit pas de sçavoir la Grammaire et la Prosodie ... de même en musique il faut un exercice et même un genie et une imagination vive d'oreilles à un homme qui veut reussir en composition ».
Sembra di essere qui al centro del problema del genio intuitivo e irrazionale, e della sua autonomia. Leibniz stesso si trova un po' confuso, quasi giocato dal suo medesimo argomento [34]. Egli interpreta questo elemento immediato e irriflesso che non può far a meno di scorgere nella musica e nelle altre arti come una abitudine, derivata da una *forma mentis* creatasi a poco a poco attraverso la lettura dei poeti, o con l'osservare « dans les compositions des habiles gens mille et mille belles cadences et pour ainsi dire phrases de musique ». Anche in coloro che sono « naturellement musiciens » o poeti, e « qu'un peu d'aide et de lecture fait faire des merveilles », tutto si risolve in imitazione, pratica: « car il y a des choses, sur tout celles qui dépendent des sens, où on reussira plustost et mieux en se laissant aller machinalement à l'imitation et à la practique, qu'en demeurant dans la sécheresse des préceptes ... Il faut que notre imagination même ait prise une habitude, apres quoy on luy peut donner la liberté de prendre son vol sans consulter la raison, par une manière d'Enthousiasme. Elle ne manque pas de reussir à mesure du génie et de l'expérience de la personne, et nous expérimentons même quelquesfois dans les songes que nous formons des images qu'on aurait eu de la peine à trouver en

34 « Comme icy nous ne nous proposons que la connoissance digne d'un honneste homme, qui n'est pas du mestier, nous n'avons dit tout cela que pour prevenir en passant les faux jugemens de ceux qui pourroient abuser de ce que nous venons de dire du moyen aisé d'apprendre les sciences par quelque peu de préceptes ou principes d'invention » (G. VII, 171).

veillant ».

Anche il genio, dunque, viene chiamato in causa; e si parla di un lavoro quasi sotterraneo e subcosciente [35]. « Mais il faut que la raison examine par après et qu'elle corrige et polisse l'ouvrage de l'imagination ».

Leibniz si sente ora obbligato a dare spiegazioni su questa pratica, questo genio, questa immaginazione che minaccia di scompaginare tutta la sua *arte d'inventare*, basata su pochi dati fondamentali e sulle leggi matematiche della combinazione. Vi sono dunque cose che dipendono « plustost d'un jeu de l'imagination et d'une impression machinale que de la raison ». Ve ne sono altre, invece, nelle quali « l'on peut reussir par la seule raison aidée de quelques expériences ou observation ». Nelle prime, come bisogna comportarsi? Se in esse la risoluzione deve essere presa immediatamente, « les préceptes joints à la méthode ne suffiront pas, au moins dans l'estat où l'art d'inventer se trouve présentement, car j'avoue que si elle estoit perfectionnée comme il faut et comme elle le pourroit estre, qu'on pourroit souvent pénétrer d'une veue d'esprit aisée ce qui a besoin maintenant de beaucoup de temps et d'application ». E occorrerà dunque « qu'on aye une force de genie extraordinaire où qu'on aye une longue practique qui nous fait venir dans l'esprit machinalement et par habitude, ce qu'il faudroit chercher par la raison ».

Ecco dunque quello che può eventualmente sostituire la ragione: o l'abitudine e la pratica, o il *genio*; facoltà non ben determinata, ma che sembra si debba intendere come una razionalità eminentemente sviluppata e capace di rapide sintesi [36]. Ma

35 Cfr. Le osservazioni alle *Characteristics* dello Shaftesbury: « Les goust distingué de l'entendement consiste dans les perceptions confuses dont on ne sauroit assez rendre raison. C'est quelque chose d'approchant de l'instinct. Et pour l'avoir bon, il faut s'exercer à goûter les bonnes choses que la raison et l'expérience ont déjà autorisées. En quoy les jeunes gens ont besoin de guide » (G. III, 430, 1).

36 « On voit d'excellents génies qui réussissent au premier coup d'essay dans la profession, où il se mettent et qui font honte aux vieux practiciens par la force de leur jugement naturel. Mais cela n'est pas ordinaire » (G. VII, 171). « Tout sentiment est la perception d'une vérité, et ... le sentiment naturel l'est d'une vérité innée, mais bien souvent confuse, comme le sont les expériences des sens externes: ainsi on peut distinguer les *vérités innées* d'avec la *lumière natu-*

la ragione è sempre lo strumento più sicuro, e quello in cui in ultima analisi tutto si riduce. La sua apparente inferiorità di fronte alla *pratica* deriva solo dal fatto ch'essa spesso non è ben usata né ben organizzata [37].

A questo si riducono gli scarsi contatti di Leibniz con l'irrazionale artistico: e a tentativi di inquadrarlo, ridurlo, conciliarlo col razionale; non allo sforzo di dargli una propria dignità e autonomia in quanto tale, e tanto meno di attribuirgli un carattere conoscitivo proprio, una funzione diversa o superiore alla ragione nella apprensione della realtà [38].
Ciò che egli osserva e su cui insiste a proposito di queste forme spirituali, è il piacere, la gioia cui danno luogo, l'entusiasmo con cui si esprimono. Esse possiedono un alone di sentimento che manca invece a volte alla fredda ragione, sì che ne riesce più difficile e meno piacevole la realizzazione. In Leibniz è sempre presente la preoccupazione di dare una certa appetibilità alla razionalità e alla moralità, di conciliarle, anziché opporle, col piacere, con la felicità, con l'utilità. Il carattere estetico della sua armonia universale gli offre uno strumento a questo scopo,

relle (qui ne contient que de distinctement connoissable) comme le genre doit estre distingué de son espèce, puisque les *vérités innées* comprennent tant *les instincts* que *la lumière naturelle* » (*Nouv. Ess.*, l. I, c. 2, § 9). Nella Addition à l'explication du *Système Nouveau*, Leibniz pone su di un medesimo piano (cioè su quello delle percezioni confuse) l'istinto, la passione e l'abitudine: « *L'instinc* estant pour ainsi dire une passion durable et née avec nous et *la passion* estant comme un instinct passager et survenu; à quoy on pourroit joindre l'accostumance qui tient le milieu entre ces deux sortes d'inclinations, estant plus durable que la passion, mais non pas née avec nous comme l'instinct » (G. IV, 576-7). Anche nella lettera al landgravio di Assia dell'8-3-1685 spiega la irrazionalità di alcuni nostri giudizi religiosi o estetici con la confusione delle nostre conoscenze e la debolezza della nostra memoria (Rommel, II, 76-7) e nel *Disc. de Mét.*, pag. 24 considera, ancora come conoscenza chiara, ma confusa, il *non so che* dell'arte.

37 « Et même la théorie sans practique passera incomparablement une practique aveugle et sans théorie, lorqu'on obligera le practicien de venir à quelque rencontre fort différente de celles qu'il y a practiquées » (G. VII, 172).

38 « Je tiens que nous nous appercevons souvent sans raisonnement de ce qui est juste et injuste, comme nous nous appercevons sans raison de quelques théorèmes de Géométrie; mais il est toujours bon de venir à la démonstration » (al Burnett, G. III, 307). Di fronte all'ironia dello Shaftesbury verso coloro che cercano dovunque dimostrazioni, soggiunge, quasi con timidezza: « Cependant le plus seur est de satisfaire encor ces gens-là, s'il est possible » (G. III, 431).

tanto da fargli a volte concepire l'arte quasi come ancella della morale [39]. Ma non è tanto questo il suo assunto quanto un tentativo di mostrare più chiaramente la bellezza e l'armonia della ragione; di rendere cioè gli uomini entusiasti e appassionati di essa, così come lo sono dell'arte. « Sapientis erit semel in universum sibi imprimere pulchritudinem futurae vitae, id est, Dei, in quo consistit et amor Dei, seu harmoniae rerum [40]. Ciceron dit bien quelque part, que si nos jeux pouvoient voir la beauté de la vertu, nous l'aimerions aver ardeur » [41]. E il pensiero di questa suprema bellezza può aiutare gli uomini a sopportare le pene e anche il martirio; al quale scopo non nuocerà neppure al sapiente « pöematibus et allegoriis, et fabulis et adumbrationibus et variegationibus uti. Quia ad rem per se optimam omnia media recta sunt » [42].

Non si tratta qui, come potrebbe apparire, di una spinta al ben agire mediante la rappresentazione di beni futuri, cioè di un rendere utilitaria la morale. È invece un renderla piacevole, entusiastica, appassionata, « Haec porro imaginatio cum assensu conjuncta, quod in fide divus Thomas piam affectionem vocat, amorem Dei super omnia, et contritionem et proinde certam salutem continet. Fit autem fortis imaginatio aut picturis, aut sonis ... Nec dubito posse hominem cantibus in furorem agi, sopiri, excitari, irritari ad risum, ad fletum, ad omne affectuum genus commoveri ». Onde i poeti dovrebbero prendere a oggetto delle loro opere argomenti morali, anziché i vizi e gli amori degli uomini, e dovrebbero dipingere « vitae aeternae pulchritudinem » e « horribiles scelerum poenas ». Sarà benemerito della repubblica cristiana « qui effecerit, ut summa sit jucunditas in pietate » [43]. Lo scopo dell'educazione in generale, è « qu'on doit être porté à trouver du plaisir dans l'exercice de

39 « Le but principal de l'histoire, aussi bien que de la poésie doit être d'enseigner la prudence et la vertu par des exemples, et puis démontrer le vice d'une manière qui en donne de l'aversion, et qui porte ou serve à l'éviter » (*Théod.*, par. 148). Cfr. G. III, 249 (al Burnett): « Le théatre pourrait estre d'un excellent usage pour instruire les gens, s'il estoit bien menagé ».

40 *Otium hanoveranum*, D. VI, I, 306.

41 *Nouv. Ess.*, l. II, c. 21 par. 31-35, Cfr. Mollat, 62.

42 *Otium hanoveranum*, D. VI, I, 306.

43 Ibidem, 306-7.

la vertu et du dégoût et de la répugnance dans l'exercice du vice »[44].

L'arte, dunque, esprime la bellezza e l'armonia del creato in forma intuitiva, oscura, non ancora distinta e razionale; ma la esprime con calore e commozione, e con un movimento degli affetti che rende la visione non solo vera, ma piacevole, e che spinge ad agire, cioè a farsi partecipi e cooperatori di questa armonia[45].

Il piacere dato dall'opera d'arte è per Leibniz assolutamente della medesima natura che il piacere dell'amicizia, dell'amore: in questi ci rallegra la perfezione o felicità di esseri animati, in quella la perfezione di cose inanimate[46]. E il piacere dell'arte è anche della medesima natura che il piacere suscitato dalla conoscenza perfetta e adeguata e da ogni aumento o perfezionamento o elevazione dell'essere[47]. È, in sostanza, l'entusiasmo e la soddisfazione dello spirito che agisce, in ogni sua forma, cioè si adegua alla perfezione oggettiva del mondo, acquistando esso stesso perfezione.

44 Osservazioni sulle *Characteristics* dello Shaftesbury (G. III, 424).

45 Leibniz dà alcune rare volte giudizi personali sul valore emotivo (*pratico*, come egli lo chiama) di pezzi di musica: « il y a quelques phrases pour ainsi dire, qui nous enlevent partout, où elles se trouvent. Parmy 100 airs à peine puis j'en rencontrer un ou deux, que je trouve forts et nobles, et j'ay remarqué souvent, que ce que les gens du métier estimoient le plus, n'avoit rien qui touchât. La simplicité fait souvent plus d'effect que les ornaments empruntés. Qu'y-a-t-il de plus simplex que le chant de ce texte: Ecce quomodo moritur justus! Cependant toutes les fois que je l'entends ... j'en suis enlevé » (allo Henfling, cit. in Bodemann, *Briefw.*, n. 390). Cfr. anche lettera al Kortholt, 2-VII-1705, D. V, 330.

46 « Cet amour a proprement pour objet des substances susceptibles de la félicité; mais on en trouve quelque image à l'égard des objets qui ont des perfections sans les sentir, comme serait par exemple un beau tableau » (al Nicaise, 1698, G. II, 581). Cfr. Mollat, 37: « Ita dicitur amare statuam, domum, equum, villam, oppidum, patriam, quando gaudemus harum rerum egregio statu atque pulchritudine et ipsa earum contemplatione ac sensu delectamur ». Cfr. C. 492, *Nouv. Ess.*, l. II, c. 20, par. 4-5.

47 « Nun ist vor fest zu setzen dass alle neue erkäntniss sey ein wachstum unser vollkommenheit und daher sind die deutliche Empfindungen so und was neues lehren, allezeit mit Lust verknupfet; es ist auch solche Lust in so weit sicher, dass wir allezeit selbst ausrechnen können, wie weit uns dienlich ihr nachzuhengen. Es werden auch durch die übung eines deutlichen begriffs die Kräffte des gemüths ohnefehlbar vermehret wenn man damit ordentlich und also ohne mühseligkeit und vergebenes suchen verfähret, also das diese Lust die sicherste unter allen » (*Initia et Spec. Sc. N. Gen.*, G. VII, 113).

V

Conoscenza e volontà in Leibniz

L'antropologia e lo studio delle passioni, di cui sono noti gli addentellati con la tradizione stoica del rinascimento, ha nel '600 il suo massimo sviluppo. In Cartesio essa si presenta come un'indagine intorno ad alcunché di positivo e reale nella natura dell'uomo. Le passioni stanno di fronte alla ragione come di fronte a qualche cosa a cui devono sì essere sottomesse, ma rispetto al quale hanno una loro realtà e economia. In Cartesio il dualismo di corpo e spirito si congiunge col dualismo di ragione e volontà. La volontà intesa come alcunché di indipendente, che può accordare o negare l'assenso, può sottoporsi o non sottoporsi alla ragione, e il corpo come una sostanza a sé rispetto allo spirito, permettono la costruzione di una teoria separata dagli affetti, in cui questi vengano considerati nella loro arazionalità, e opposti alla ragione come una realtà ch'essa deve combattere o assorbire in sé [1].

* « Rivista di filosofia », XXXIV, 1°-2° (1943), pp. 55-73. Pubblicato con tre asterischi al posto del nome. Al titolo è apposta la seguente nota: « La sigla G. rimanda all'edizione Gerhardt, C. agli inediti pubblicati dal Couturat, F. d. C. all'edizione Foucher de Careil, D. all'edizione Dutens, AK. all'edizione dell'Accademia di Berlino » [NdC].

1 Cfr. *Les passions de l'âme*, parte III, art. 211: « On peut corriger les défauts de son naturel, en s'exerçant à sêparer en soi les mouvements du sang et des esprits d'avec les pensées auxquelles ils ont coutume d'être joints ... On doit être averti et se souvenir que tout ce qui se présente à l'imagination tend à tromper l'âme et à lui faire paraître les raisons qui servent à persuader l'objet de sa passion beaucoup plus fortes qu'elles ne sont ... Et lorsque la passion ne persuade que des choses dont l'exécution souffre quelque délai, il faut s'abstenir d'en porter sur l'heure aucun jugement ... Et enfin, lorsqu'elle incite à des actions touchant lesquelles il est nécessaire qu'on prenne résolution sur le-champ, il faut que la volonté se porte principalement à considérer et à suivre les raisons qui sont contraires à celles que la passion représente, encore qu'elles paroissent moins fortes ».

In Spinoza permane la realtà, la positività degli affetti come qualche cosa che la mente deve guardarsi dall'ignorare e trascurare, ma anzi cercare con occhio chiaro di comprendere [2]. Ma la passione viene già concepita come basata su una tendenza alla perfezione, e la ragione è già qualche cosa che ha in sé la facoltà di suscitare passioni. Rimane però sempre a sé stante, operante sulle passioni, regolatrice di esse, non connaturata con esse.

Leibniz prosegue l'unificazione. Egli non ha una propria teoria delle passioni, intese come autonome e derivanti da un proprio principio, sia esso l'istinto di conservazione o altro. Egli non ammette una volontà a sé stante, di fronte all'intelletto. Il corpo come alcunché di contrapposto allo spirito è un principio ch'egli scalza, disgregando il concetto stesso di materialità, riducendolo alla medesima sostanza che lo spirito. Lo reintrodurrà poi come uno sviluppo del concetto di monade, accettando il problema dell'occasionalismo [3]. Ma la sua mentalità originaria non conosce dualismo di corpo e spirito, di conoscenza e volontà, di ragione e passioni. Anche in questo, il suo interesse primo è schiettamente ontologico, non gnoseologico o psicologico. Tutto l'essere, e anche l'uomo con le sue attività, deve organizzarsi nel sistema della legge razionale ed armonica. Conoscenza è ragionamento e organizzazione dell'esperienza in sistema; morale è in sostanza la stessa cosa che la conoscenza: è agire nel

2 « Affectus itaque odii, irae, invidiae etc., in se considerati ex eadem naturae necessitate et virtute consequuntur, ac reliqua singularia; ac proinde certas causas agnoscunt, per quas intelliguntur, certasque proprietates habent, cognitione nostra aeque dignas ac proprietates cujuscumque alterius rei cujus sola contemplatione delectamur » (*Ethica*, pars III, introd.).

3 Una chiara espressione di questa sua duplice posizione rispetto al concetto di corpo si ha per es. nei *Nouv. Ess.*, l. II, c. 21 par. 4-42: « On a raison de dire que géneralement toutes ces inclinations, ces passions, ces plaisirs et ces douleurs n'appartiennent qu'à l'esprit, ou à l'âme; j'adjouterai même, que leur origine est dans l'âme même en prenant les choses dans une certaine rigoeur métaphysique, mais que néammoins on a raison de dire, que les pensées confuses viennent du corps parceque là dessus la considération du corps et non pas seul de l'âme fournit quelque chose de distinct et d'explicable ». Cfr. par. 12: « Cette dependance n'est que métaphysique et consiste dans les egards que Dieu a pour l'un en reglant l'autre ... au lieu que la dependance physique consisteroit dans une influence immediate que l'un recevroit de l'autre dont il dépend ». Cfr. *Théod.*, par. 65.

campo di questa organizzazione, adoperarsi al progresso della conoscenza e al *bene generale*.
La lotta della ragione contro le passioni si trova anche in Leibniz. Ma le passioni non sono più la realtà positiva dell'uomo animale contro cui l'uomo razionale deve affermarsi; sono invece la limitazione della ragione stessa, che appunto in quanto tale si presenta come passività: sono, in sostanza, una imperfezione della conoscenza [4], e fanno, per così dire, parte della conoscenza stessa, imputabili a difettosità di essa [5]. Anche considerate come fenomeni animali, come movimenti del sangue, la loro essenza viene caratterizzata dalla misura onde esse, limitano, ingannano lo spirito [6]. E non è più il corpo che ingenera nello spirito rappresentazioni imperfette, ma sono le stesse rappresentazioni imperfette che, in ragione della loro imperfezione, vengono definite come *corpo* [7]. La lotta fra spi-

4 « Il reste encore quelque imperfection dans la costitution de l'âme ... car il y a en elle ... encore une suite de perceptions confuses ou de passions qui fait son esclavage ». Cfr. *Théod.*, par. 65.
5 Cfr. queste due definizioni, la prima probabilmente giovanile, e evidentemente influenzata dallo Spinoza, la seconda più matura: « Plus on agit suivant la raison, plus on est libre, et il y a d'autant plus de servitude qu'on agit par les passions. Car plus nous agissons suivant la raison, plus nous agissons selon les perfections de nostre propre nature, et à mesure que nous nous laissons emporter par les passions, nous sommes esclaves des choses externes qui nous font patir » (*Initia et Spec. Sc. N. Gen.*, G. VII, 110). Cfr. *Nouv. Ess.*, l. II, c. 20, par. 9-10: « Les passions ne sont ny des contentemens ou des plaisirs, ny des opinions, mais des tendances ou plustost des modifications de la tendance qui viennent de l'opinion ou du sentiment, et qui sont accompagnées de plaisir ou de deplaisir ». Alcune caratterizzazioni psicologiche delle passioni si hanno, in risposta a Locke, alla fine del capitolo 20, l. II, dei *Nouv. Ess.* e nelle osservazioni alle opere dello Shaftesbury (G. III, 407 ss., 423 ss.) una lista di definizioni di varie passioni, allo scopo di costituire la caratteristica generale, in C. 492-3.
6 « Dieweil denn dem jenigen kein glauben zuzustellen der uns offt betrogen, wie freundlich er sich gegen uns stelle, also scheint auch kein sicher mittel gegen die passionen zu seyn als dass man, in dem wir solche Geblüthsbewegung bey uns befiehlen, uns ermahnen und wieder erinnern, das alles was sich der Einbildung vorstellet nur dahin gerichtet, dem object der passion grosses ansehen machen und hinwegen die ursachen so ihn zuwiederverdunckeln möge » (*Initia et Spec. Sc. N. Gen.*, G. VII, 92-93. Cfr. 94).
7 « On a raison d'appeler perturbations avec les anciens, ou passions ce qui consiste dans les pensées confuses, où il y a de l'involontaire et de l'inconnu; et c'est ce que dans le langage commun, on n'attribue pas mal au combat du corps et de l'esprit, puisque nos pensées confuses representent le corps ou la chair et font nostre imperfection » (polemica col Bayle, G. IV, 565). Cfr. Lettera al Coste, 1707, G. III, 403: « Nous sommes toujours dans une parfaite spontanéité, et ce

rito e corpo, fra ragione e passioni, si risolve dunque in una lotta fra percezioni distinte e percezioni confuse [8]. E non è una lotta che si combatta con un semplice atto di volontà, ma con un approfondimento della conoscenza: « En travaillant aussi sur soy, il faut faire comme en travaillant sur autre chose: il faut connoistre la constitution et les qualités de son objet et y accommoder ces operations. Ce n'est donc pas en un moment, et par un simple acte de la volonté, qu'on se corrige et qu'on acquiert une meilleure volonté » [9].

Anche qui, dunque, come in Spinoza, la conoscenza adeguata libera dalle passioni. Ma il tono diverso delle due concezioni è dato dalla generale impostazione dei due sistemi. In Leibniz è sempre viva la concretezza della conoscenza, che parte dal particolare, e la cui adeguatezza consiste nell'ampiezza della rete dei collegamenti che riesce a stendere intorno ad esso. Il punto d'arrivo non è la semplice razionalità matematica, ma una armonia e coerenza più complessa, che bisogna con accortezza e pazienza perseguire e ricercare. Fra conoscenza confusa e distinta, quindi tra passione e ragione, non c'è distacco netto, ma continuità. Se il piacere della passione è dato dalla percezione di una certa perfezione, la ragione persegue una perfezione più vasta che darà un piacere molto superiore. Fra passione e ragione corre il medesimo rapporto che corre fra parzialità e totalità [10]. Infatti, se la passione è il piacere dato da una cono-

qu'on attribue aux impressions des choses externes ne vient que des perceptions confuses en nous qui y repondent »; *Nouv. Ess.*, l. II, c. 21, par. 72: « Il n'y a de l'Action dans les veritables Substances que lorsque leur perception (car j' en donne à toutes) se developpe et devient plus distincte, comme il n'y a de passion que lorsqu'elle devient plus confuse; en sort que dans les Substances, capables de plaisir et de douleur, toute action est un acheminement au plaisir, et toute passions à la douleur ». Cfr. *Théod.*, par. 66.

8 « Les idées et verités innées ne sauroient estre effacées, mais elles sont obscurcies dans tous les hommes ... par leur pendant vers les besoins du corps, et souvent encor plus par les mauvaises coustumes survenues. Ces caracteres de lumiere interne seroient toujours éclatants dans l'entendement et donneroient de la chaleur dans la volonté, si les perceptions confuses des sens ne s'emparoient de nostre attention. C'est le combat dont la Sainte Ecriture ne parle pas moins que la Philosophie ancienne et moderne » (*Nouv. Ess.*, l. I e II, par. 20). Cfr. *Théod.*, par. 289, 310.

9 *Théod.*, par. 328.

10 « La volonté tend au bien en general; elle doit aller vers la perfection qui nous convient, et la supreme perfection est en Dieu. Tous les plaisirs ont en

scenza inadeguata, anche la conoscenza adeguata non è priva di emotività, anzi è accompagnata da una gioia corrispondente alla sua perfezione. Lo sforzo di Hobbes e di Spinoza di saldare l'unità del mondo morale, col principio che una passione si vince mediante un'altra passione, con attribuire gioia alla mente che contempla sé e la sua potenza [11], è portato a compimento da Leibniz. Per lui ciò che vince le passioni è la passionalità della ragione stessa. L'effettività non è una caratteristica esclusiva dell'irrazionale, ma qualche cosa cui deve partecipare anche la ragione. Il sentimento non si dissolve alla luce della conoscenza, ma si potenzia e si innalza con essa. La ragione non è fredda, impassibile, imperturbabile. La vittoria contro le passioni è la vittoria di un sentimento più ampio e universale contro un sentimento che, per la sua limitazione e parzialità, dovrà condurre all'infelicità [12]. Uno dei segni di riconoscimento della vera ragione è la gioia più grande, più sicura, più durevole che essa procura a chi l'abbia raggiunta [13]. E vi è un grande piacere nello stesso superamento delle passioni; più grande anzi, quanto più forti sono le passioni da combattere [14].

Il contatto con lo stoicismo è dunque qui solo esteriore [15]:

eux mêmes quelque sentiment de perfection; mois lorsqu'on se borne aux plaisirs des sens ou à d'autres au prejudice de plus grand biens, comme de la santé, de la vertu, de l'union avec Dieu, de la felicité, c'est dans cette privation d'une tendance ulterieure que le defaut consiste. En général la perfection est positive, c'est une réalité absolue, le defaut est privatif, il vient de la limitation et tend à des privations nouvelles » (*Théod.*, par. 33).

11 *Ethica*, pars III, prop. LIII.

12 « Wenn die wohllust des leibes durch kranckheiten und der Ruhm durch unglücksfälle abgehet, da höret der selbstbetrug auf, und sie finden sich unglücklich » (*Initia et Spec. Sc. N. Gen.*, G. VI, 88).

13 « Denn diess ist eins der ewigen gesetze der Natur, dass wir der Vollkommenheit der dinge und darauss entstehenden lust nach mass unser erkenntniss, guther neigung und vorgesetzten beytrags geniessen werden » (*Initia et Spec. Sc. N. Gen.*, G. VII, 89).

14 « Je schwerer unsre affecten zu überwinden, je grösser die wollust ... damit dass gemüth überschüttet wird ... also je mehr arbeit, je grösser lohn. Denn sich seiner kräffter versichert wissen, bringt dem gemüth ein grosses wohlgefallen, und daher entstehende freude » (ibid., G. VII, 98). Cfr. 95 e *Théol.*, par. 329. Per questa precettistica della morale e psicologia delle passioni e della virtù, cfr. in generale tutti i frammenti raccolti sotto il titolo *Initia et Specimina Scientiae Novae Generalis*.

15 Vedi l'invettiva contro gli stoici nel frammento giovanile *Juris et aequi elementa* (AK. - VI, I, e Mollat, 28, 9): « Interroga stoicos illos, illos aërios,

la ragione e la natura di Leibniz sono qualche cosa di ben diverso dalla ragione e dalla natura della tradizione stoica del rinascimento e del razionalismo.
Ma non si deve neppur interpretare la sua morale come un edonismo. Il piacere, la felicità, non è ciò che viene ricercato di per sé: è una naturale conseguenza, connaturata con l'essenza stessa della ragione, concomitante sempre al suo raggiungimento. La ragione non è uno strumento per conseguire la felicità, né d'altra parte la felicità è un semplice mezzo per rendere appetibile la ragione. Piacere è, come sappiamo, il senso della perfezione. E la perfezione del pensiero è « ut repraesentatio sit exacta vel, quod item est, ut cogitatio sit distincta, ut sit valide activa, i.e. ut voluntas recta ratione quesita sit firma, denique ut repraesentatio sit ample diffusa h. e. ut multa simul uno mentis ictu comprehendamus » [16].
Piacere e verità e bene, utilità e ragione e moralità sono oramai uniti in un unico atto spirituale, in modo che chi tende all'una cosa non può a meno di tendere anche all'altra. La tendenza al bene, alla perfezione, all'armonia, alla completezza, non è se non la tendenza a ciò che, ampliando il nostro spirito, lo conduce alla più perfetta felicità. La perfezione di ciascuno, cioè la sua felicità, combacia con l'armonia universale. E volontà buona non è se non la conoscenza di questa armonia: conoscenza attiva, appassionata, operante, che tende alla realizzazione di ciò che apprende.
Leibniz cerca a volte di teorizzare ciò che vi è di specificamente attivo nella realtà spirituale: la tendenza, lo sforzo, il desiderio che è la molla immediata dell'agire, quel senso di mancanza che spinge a muoversi e che viene soddisfatto solo ad azione compiuta; quell'elemento che è come la forma di ogni azione in quanto tale, indipendentemente dal suo contenuto e dal suo fine. « La *Volition* est l'effort ou la tendance (conatus) vers ce qu'on trouve bon et contre ce qu'on trouve mauvais,

nubivolos, μετεωρολόγους, voluptatis simulatos hostes rationis veros. Circumspice, rimare actus eorum motusve! Senties nec digitum ciere posse, quin mendacium impingant inani suae philosophiae. Honestas ipsa nil nisi jucunditas animi est ».
16 Mollat, 5.

en sorte que cette tendance resulte immediatement de la perception qu'on en a. Et le corollaire de cette definition est cet Axiome celebre: que du vouloir et pouvoir joints ensemble, suit l'action, puisque de toute tendance suit l'action l'orqu'elle s'est point empechée »[17].

Agire è realizzare una conoscenza; ma ogni conoscenza, in quanto porta a conseguenze e *viene agita*, si esplica come sentimento. Chi agisce prova sempre un qualche piacere ad agire così, e non c'è azione che, in quanto tale, non soddisfi un desiderio. Fra il razionalismo cartesiano, che pone la ragione maestra e regolatrice delle passioni, e il sensismo del '700, che fa delle passioni il primo ed unico fattore della volizione, sta questa teoria leibniziana della conoscenza razionale sì, ma appunto in quanto tale attiva e passionale[18].

Le acutissime osservazioni dei *Nuovi saggi* sono fondamentali a questo proposito. Ivi la teoria delle piccole percezioni (dipendente direttamente dal concetto di monade) dà nuovi sviluppi al fondamentale concetto leibniziano dei rapporti fra conoscenza e volontà, quale si trova in tutto il corso del suo pensiero, e gli permette di fondare su salde basi quella continuità ininterrotta e passaggio graduale dalle passioni alla moralità ch'è nella tendenza di tutto il secolo[19]. La percezione è considerata in sé come attiva, come dotata di una sua propria influenza sul sentimento, come prolungantesi in azione. Il caso, proposto dal Locke, del « video meliora proboque, deteriora sequor », cioè che la volontà non segua ciò che riconosce come il vero bene, ma solo il più prossimo desiderio, viene risolto col mostrare che in tal caso la nozione del bene non è una vera conoscenza, ma una conoscenza solo nominale, astratta, priva di vero e proprio contenuto: ché la vera e piena conoscenza contiene in sé anche la determinazione della volontà[20]. Le per-

17 *Nouv. Ess.*, l. II, c. 21, § 4. Cfr. Mollat, 4: « Cogitatio est activa quaedam repraesentatio ... Activam volo. Nam ex omni cogitatione sua natura statim sequitur conatus agendi seu voluntas quaedam ».

18 Cfr. in *Disc. de Mét.*, § 15, la giustificazione metafisica, basata sul concetto di sostanza individuale, della identità delle nozioni di perfezione, conoscenza, azione, piacere.

19 Cfr. Dilthey, *Analisi dell'uomo*, II, 284 ss.

20 « La pluspart de nos pensées sont sourdes pour ansi dire ... c'est à dire

cezioni confuse permettono di spiegare, come nel caso dell'arte, il fatto dell'istinto e di una coscienza morale innata in forma non razionale, senza dover ricorrere ad una facoltà pratica autonoma diversa dalla ragione. Si tratta sempre di conoscenza, ma di conoscenza non distinta, che solo sviluppandosi può giungere alla dimostrazione e alla definizione [21].

Le percezioni confuse spiegano anche quello stato della *inquietudine*, che è la molla e l'*aiguillon du desir* [22]; ed in generale esse danno modo a Leibniz di addentrarsi in tutti gli stati intermedi della prerazionalità e della volontà precosciente. Gli permettono cioè di evitare ogni distacco, ogni dualità nel mondo psichico, di considerare ogni atto spirituale come un tutto complessivo e inscindibile, teoretico e pratico insieme, caratterizzato nella scala dei valori dal suo grado di chiarezza e di distinzione.

Ciò cui l'uomo tende inizialmente, istintivamente, è il proprio bene e il proprio piacere: « suivre la joye et eviter la tristesse » [23]. Ma il piacere non è se non la percezione dell'ordine, dell'armonia, della perfezione in un determinato campo [24]. La

vuides de perception et de sentiment ... On raisonne souvent en paroles, sans avoir presque l'objet même dans l'esprit. Or cette connoissance ne sauroit toucher, il faut quelque chose de vif pour qu'on soit emû ... Ainsi si nous préferons le pire, c'est que nous sentons le bien qu'il referme, sans sentir ny le mal qu'il y a, ni le bien qui est dans le parti contraire » (*Nouv. Ess.*, l. II, c. 21, § 35). Cfr. l. II, cap. 28, § 19, e *Théod.*, § 154: « Le bien honnete est surmonté par le bien agreable, qui fait plus d'impression sur les âmes, quand elles se trouvent agitées par les passions ».

21 « Il y a des conclusions de la lumiere naturelle qui sont des principes par rapport à l'instinct. C'est ainsi que nous sommes portés aux actes d'humanité, par instinct parce que cela nous plaist et par raison parce que cela est juste. Il y a donc en nous de verités d'instinct, qui sont la preuve, qu'on obtient pourtant lorsqu'on rend raison de cet instinct. C'est ainsi qu'on se sert des loix des consequences suivant une connoissance confuse, et comme par instinct, mais les Logiciens en démonstrent la raison, comme les Mathematiciens aussi rendent raison de ce qu'on fait sans y penser en marchant et en sautant » (*Nouv. Ess.*, l. I, c. 2, § 4).

22 *Nouv. Ess.*, l. II, c. 20, § 6.

23 *Nouv. Ess.*, l. I, c. 2, § 1.

24 « Je crois que dans le tonds le plaisir est un sentiment de perfection et la douleur un sentiment d'imperfection ... Le bien est ce qui sert ou contribue au plaisir, comme le mal ce qui contribue à la douleur » (*Nouv. Ess.*, l. II, c. 21, § 42). Cfr. G. VII, 290: « Voluptas ... intelligentis nihil aliud est quam perceptio pulchritudinis, ordinis, perfectionis. Et omnis dolor continent aliquid inordinati sed respective ad percipientem, cum absolute omnia sint ordinata »;

volontà è la tendenza alla realizzazione di quest'ordine. Ogni azione, dunque, tende sempre a un bene. L'errore, il male, il peccato, consistono nel preporre una perfezione parziale ad una perfezione più vasta [25]; o, ch'è lo stesso, un piacere presente e momentaneo ad un piacere futuro più stabile e duraturo [26]. Significano cioè « qu'on n'a pas bien lu ces caracteres de la nature gravés dans nos ames, mais qualques fois assez enveloppés par nos desordres » [27].

Si mostra qui un nuovo aspetto della differenza che Leibniz pone tra i due attributi cartesiani della chiarezza e della distinzione. Distinzione indica evidenza razionale, definibilità, dimostrabilità. Chiarezza indica evidenza pratica e sentimentale, il presentarsi con vivezza e violenza allo spirito, il suscitare desideri e passioni. L'uno rappresenta il momento conoscitivo, l'altro il momento volitivo in quel tutto teoretico-pratico che è la percezione.

Le idee chiare ma confuse sono quelle tendenze istintive che, per mancanza di coscienza e razionalità e per la visione di perfezioni solo parziali, conducono a piaceri momentanei e privi di controllata coscienza; le idee distinte ma oscure sono invece quelle che, pur pienamente dimostrate ed esatte, rimangono lettera morta per mancanza di partecipazione sentimentale e di quella pienezza spirituale che le svolge immediatamente in azione [28]. E per questo appunto è bene « qu'on rendre les vrais biens et les vrais maux autant sensibles qu'il se peut » [29]. Il concetto di monade come percezione e appetito trova qui la esplicazione psicologica; e viene a coincidere con l'unione di

e C. 475: « Jucundum quod continet perceptionem perfectionis. Molestum quod imperfectionis »; ecc.

25 *Nouv. Ess.*, l. II, c. 28, § 10.

26 *Nouv. Ess.*, l. II, c. 21, § 58 ss.

27 *Nouv. Ess.*, l. I, c. 2, § 12.

28 « Ce combat (entre la chair et l'esprit) n'est autre chose que l'opposition des differentes tendences, qui naissent des pensées confuses et des distinctes. Les pensées confuses souvent se font sentir clairement, mais nos pensées distinctes ne sont claires ordinairement qu'en puissance: elles pourroient l'estre, si nous voulions nous donner l'application de penetrer le sens des mots ou caracteres, mais ne le faisant point, ou par negligence, ou à cause de la brieveté du temps, on opposes des paroles nues ou du moins des images trop foibles à des sentiments vifs » (*Nouv. Ess.*, l. II, c. 21, § 34). Cfr. *Théod.*, § 120.

29 *Nouv. Ess.*, l. II, c. 21, § 34.

conoscenza e volontà [30]. Ciascuna volizione è la risultante del concorso e del conflitto di varie percezioni [31]. È qualche cosa di più complesso e completo di quanto non possa apparire dalla semplice direzione che in essa viene presa. In essa entra tutto l'insieme delle percezioni che costituiscono la personalità di ciascun individuo; ed essa sarà tanto più morale, quanto più vasto è questo insieme, quanto più cioè esso rispecchia l'armonia dell'universo [32]. L'immoralità è un errore nel calcolo dei contrappesi che costituiscono l'equilibrio di questa armonia, uno sbaglio che si può correggere con un criterio più rigoroso e una più esatta conoscenza degli elementi che entrano in giuoco [33].

Tale, un aspetto della dottrina leibniziana della volontà nella sua forma più matura, sviluppata e ampliata attraverso le formulazioni resegli possibili dalle nozioni di monade, di piccole percezioni, del subcosciente nella vita spirituale. Ma queste idee inquadrano nell'insieme del sistema compiuto una nozione ch'è presente fin nella prima giovinezza di Leibniz, anche indipendentemente dalle particolari teorie che costituiscono il suo specifico sistema filosofico [34]. Essa è essenzialmente una ten-

30 « Subjectum seu substantiae simplicis natura, ubi de perceptione et appetitu, et (ubi distincta sunt) ratione et voluntate, consideratur hic aliquid in mutatione permanere » (C. 528).

31 « Plusieurs perceptions et inclinations concourent à la volition parfaite, qui est le resultat de leur conflit » (*Nouv. Ess.*, l. II, c. 21, § 39). Cfr. *Théod.*, § 51, 324, 325, *Remarques sur le livre de King*, § 13.

32 « Il faut bien de choses pour se prendre comme il faut, lorsqu'il s'agit de la balance des raisons; et c'est à peu prés comme dans les livres de compte des marchands. Car il n'y faut negliger aucune somme, il faut bien estimer chaque somme à part, il faut les bien arranger, et il faut enfin en faire une collection exacte » (*Nouv. Ess.*, l. II, c. 21, § 67).

33 « Mais on y neglige plusieurs chefs, soit en ne s'avisant pas d'y penser, soit en passant legerment là dessus; et on ne donne point à chacun sa juste valeur, semblable à ce teneur de livres de compte qui avoit soin de bien calculer les colonnes de chaque page, mais qui calculoit très mal les sommes particulieres de chaque ligne ou poste avant que de les mettre dans la colonne ... Ainsi il nous faudroit encore l'art de s'aviser et celuy d'estimer les probabilités et de plus la connoissance de la valeur des biens et des maux, pour bien employer l'art des consequences ... Enfin il faut une ferme et constante resolution pour executer ce qui a esté conclu, et des adresses, des methodes, des loix particulieres et des habitudes toutes formées pour la maintenir dans la suite » (*Nouv. Ess.*, l. II, c. 21, § 67).

34 « La verité est, que l'Ame, ou la Substance qui pense, entend les raisons,

denza e una necessità della sua personalità in generale. Gli scritti giuridici in cui egli cerca di conciliare l'utilitarismo con la moralità, lo avevano condotto a quella definizione dell'amore come il piacere proprio trovato nella perfezione altrui, ch'egli non dimenticherà per tutto il corso del suo pensiero e sarà sempre lieto di poter ricordare ed applicare [35]. Definizione che sembra a tutta prima null'altro che un'acuta trovata, estranea all'organismo del pensiero leibniziano, e che è sorta come una ricerca particolare, a proposito di uno specifico problema [36]; ma che assume un più vasto significato e una precisa funzione quando lo si metta in relazione con i concetti sopra esposti sulla natura della volontà.

L'unione dell'utilità con la moralità si allarga: diviene uno dei tipici esempi di definizione di concetti, di cui Leibniz si serve per la costruzione della sua Caratteristica; viene usata per teorizzare quella piacevolezza e sentimentalità, ch'egli si sforza sempre di attribuire alla morale, e per risolvere i problemi sorti a questo proposito nella discussione dei mistici. « Justitia est charitas sapientis. Charitas est benevolentia generalis. Benevolentia est habitus amoris. Amare aliquem est eius felicitate delectari. Sapientia est scientia felicitatis. Felicitas est laetitia durabilis. Laetitia est status voluptatum, in quo sensus voluptatis tantus est, ut sensus doloris prae eo non sit notabilis. Voluptas seu Delectatio est sensus perfectionis, id est sensus cujusdam rei quae juvat seu quae potentiam aliquam adjuvat.

et sent les inclinations, et se determine selon la prevalence des representations qui modifient sa force active, pour specifier l'action. Je n'ay point besoin d'employer icy mon systeme de l'Harmonie préetablie ... Car ce que je viens de dire suffit pour resoudre l'objection » (*Remarques sur le livre de King*, § 16, G. VI, 416).

35 La definizione gli fu suggerita probabilmente dal *Guldenes Tugendbuch* del gesuita Spee, di cui tradusse e commentò la prefazione (Klopp, VIII, 56-84).

36 La formulazione più precisa di essa nei suoi riferimenti giuridici si trova nella prima prefazione al *Codex Juris Gentium Diplomaticus* del 1693: « Ut vero universali demonstrationi conficiatur, omne honestum esse utile, et omne turpe damnosum, assumenda est immortalitas animae et rector universi Deus. Ita fit, ut omnes in Civitate perfectissima vivere intelligamur, sub monarcha, qui nec ob sapientiam falli, nec ob potentiam vitari potest. Idemque tam amabilis est, ut felicitas sit tali Domino servire. Huic igitur qui animam impendit, Christo docente, eam lucratur » (D. IV, III, 296).

Perficitur cujus potentia augetur seu juvatur »[37]. Questa catena di definizioni, costruita secondo il metodo della scomposizione dei concetti per giungere agli elementi semplici, pone alla sua base l'idea della perfezione come grado elevato dell'essere, e l'idea del piacere come il senso della perfezione[38]. Il supremo amore è quello rivolto all'essere perfetto, cioè a Dio, e alla suprema perfezione, cioè all'armonia delle cose; e consiste appunto nel collocare la propria felicità nella felicità divina[39]. La sua essenza è l'essenza stessa della virtù[40], la quale si identifica col piacere, inteso però non come il piacere dei sensi — che può condurre anche alla infelicità, « gleich wie eine wohlschmeckende speise ungesund seyn kann » — ma come « die lust, so die Seele an sich selbst nach dem verstand empfindet ». Ne segue « dass nichts mehr zur glückseeligkeit diene, als die erleuchtung des Verstandes, und übung des Willes allezeit nach dem verstande zu würcken ». Tale felicità consiste in « empfindung einer lust an ihm selbst und an seinen gemüthskräfften, wenn man in sich eine starcke neigung und fertigkeit zum guthen und zur wahrheit fühlet »[41].

Questa identificazione di felicità, sapienza e virtù[42] è per Leibniz, alla base del diritto naturale, e di quella morale che è insita nell'uomo anche indipendentemente dalla considerazione della divinità[43]; e gli dà modo di risolvere il problema mistico

37 *Initia et Spec. Sc. N. Gen.*, G. VII, 73. Il passo citato è circa del 1678, secondo il catalogo della Commissione leibniziana.

38 Cfr. anche il testo tedesco, lievemente modificato, ed altre quasi identiche formulazioni, in G. II, 136, 577, G. III, 386-7, G. VII, 27, 549, C. 331, 516.

39 « Quisquis felicitatem suam collocat in relatione Divinae felicitatis ad se, is ... Deum amat » (*Initia et Spec. Sc. n. Gen.*, G. VII, 75).

40 « Wenn ... die Seele in ihr selbst eine grosse zusammenstimmung, ordnung, freyheit, krafft oder vollkommenheit fühlet, und folglich daran lust empfindet, so verursachet solches eine Freude ... Solche freude ist beständig ... wenn sie von Erkentniss hehrrühret und mit einem liecht begleitet, daraus im willen eine Neigung zum guthen, das ist die tugend entstehet » (*Initia et Spec. Sc. N. Gen.*, G. VII, 88).

41 Ibid., G. 7, 88.

42 « L'Honneste n'est autre chose que l'Agreable de la Raison » (al Coste 1706, G. VIII, 384).

43 « Nos affections naturelles font notre contentement: et plus on est dans le naturel, plus on est porté à trouver son plaisir dans le bien d'autrui, ce qui est le fondement de la bienveuillance universelle, de la charité, de la justice ... Ou peut dire qu'il y a un certain degré de bonne morale independamment de

disinteressato, intorno al quale si accanivano a proposito della controversia sul quietismo, in Francia il Bossuet e il Fénelon, in Inghilterra lo Sherlock e il Norris. È possibile una volontà che non voglia nulla per sé, il cui principio stesso sia antiutilitario, che neghi come peccato ogni riferimento alla propria persona, che non operi in base ad alcun motivo contingente e avente riferimento al soggetto che agisce?
Leibniz insiste sul fatto che questa discussione si è svolta senza che si fosse presa cura di definire i termini sui quali si discuteva. Se l'amore è il piacere preso dalla felicità altrui [44], è perfettamente ammissibile un amore assolutamente puro, cioè rivolto esclusivamente al bene altrui, e che pure non sia se non una ricerca del bene o del piacere della persona che ama [45]. Le

la divinité, mais que la considération de la providence de Dieu et de l'immortalité de l'ame, porte la morale à son comble, et fait que chez le sage les qualités morales sont tout à fait realisées, et l'honnete identifié avec l'utile, sans qu'il y ait exception ny echappatoire » (Osservaz. allo Shaftesbury, G. III, 428-9).

44 Confronta questa definizione dell'amore con quella di Cartesio e di Spinoza, per vedere come in Leibniz si conchiuda il processo di saldatura delle passioni con la ragione nella continuità dell'attività spirituale: « L'amour est une émotion de l'âme causée par le mouvement des esprits, qui l'incite à se joindre de volonté aux objets qui paroissent lui être convenables » (*Les passions de l'âme*, parte II, art. 79). « Amor nihil aliud est, quam laetitia concomitante idea causae externae » (*Ethica*, pars III, prop. XIII, Scholium).

45 « Lorsqu'on aime sincerement une personne, on n'y cherche, pas son propre profit ny un plaisir detaché de celuy de la personne aimée, mais on cherche son plaisir dans le contentement et dans la felicité de cette personne. Et si cette felicité ne plaisoit pas en elle même, mais seulement à cause d'un avantage qui en resulte pour nous, ce ne seroit plus un amour sincere et pur. Il faut donc qu'on trouve immediatement du plaisir dans cette felicité et qu'on trouve de la douleur dans le malheur de la personne aimée. Car tout ce qui fait du plaisir immediatement par lui même, est aussi desiré pour luy même, comme faisant (au moins en partie) le but de nos vues, et comme une chose qui entre dans nostre propre felicité et nous donne de la satisfaction. Cela sert à concilier deux verités qui paroissent incompatibles; car nous faisons tout pour nostre bien, et il est impossible que nous ayons d'autres sentiments, quoyque nous en puissions dire. Cependant nous n'aimons poit encor tout à fait purement, quand nous ne cherchons pas le bien de l'objet aimé pour luy même, mais à cause d'un avantage qui nous en provient. Mais il est visible par la notion de l'amour que nous venons de donner, comment nous cherchons en même temps nostre bien pour nous et le bien de l'objet aimé pour luy même; lorsque le bien de cet objet est immediatement, dernierement (ultimato) et par luy même nostre but, nostre plaisir et nostre bien, comme il arrive à l'egard de toutes les choses qu'on souhaite parcequ'elles nous plaisent par elles mêmes, et sont par consequent bonnes de soy, quand on n'auroit aucun egard aux consequences; ce sont des

due tesi opposte volevano l'una annullare la personalità individuale e ogni volontà rivolta al proprio bene; l'altra appoggiare la morale sociale-religiosa sulla coscienza che ha ogni individuo del suo interesse personale alla realizzazione del regno di Dio. Con la tesi di Leibniz l'amore disinteressato ha, appunto in quanto tale, una sua appetibilità; e porta, per il solo essere soddisfatto, ad un piacere da parte della persona che ama: « licet non praemiis poenisque moveantur, felicitate tamen velut necessario virtutis corollario fruuntur, immo virtus sapientis cum summam animi voluptatem pariat, ipsa praemium sibi est [46].

Leibniz riintroduce qui, con lo Spee [47] e contro Cartesio [48], la distinzione fra l'amore che ha in vista solo il piacere derivato dalla perfezione altrui, chiamato *amore di benevolenza*, e quello fondato « dans l'esperance de quelques autres plaisirs que Dieu ou quelque ami nous peut donner », detto *amore di concupiscenza* [49]. Distingue così nettamente la sua dottrina da un qualsiasi, anche larvato e raffinato utilitarismo [50]. Ma ciò che è qui in lui caratteristico è l'accompagnamento di utilità ch'egli vuol vedere in ogni azione, la più disinteressata come la più interessata, la più buona come la più cattiva. Accompagnamento di carattere diverso da quello che si è visto [51] della coinciden-

fins et non pas des moyens. Or l'amour divin est infiniment au dessus des amours des creatures ... Ces considerations font voir en quoy consiste le veritable desinteressement du pur amour qui ne scauroit estre detaché de nostre propre contentement et felicité ... puisque nostre felicité renferme essentiellement la connoissance de la felicité de Dieu et des perfections divines, c'est à dire l'amour de Dieu » (al Nicaise, 1697, G. II, 577-8). Cfr. anche G. I, 357-8, G. III, 207, 382 ss., 425, G. VI, 416, 605-6, F. d. C. I, 143, II, 195, Mollat, 36 ss., Baruzi, *Leibniz*, 340-1, 345, D. II, I, 224-5, *Syst. Theol.*, 66. Su tutto questo argomento cfr. Couturat, nota X.

46 Mollat, 89.

47 Klopp, VIII, 75 ss., *Théod.*, § 96.

48 Cfr. *Les Passions de l'âme*, parte II, art. 81.

49 Al Coste, 1706, G. III, 385, e alla duchessa Sofia, G. VII, 546 ss.; *Nouv. Ess.*, l. II, c. 20, § 4-5.

50 « Lors memes qu'on fonde l'amour de Dieu sur ses bienfaits, considérés d'une maniere qui ne marque pas en même temps ses perfections, c'est un amour d'un degré inferieur, utile sans doute et louable, mais qui ne laisse pas d'estre interessé, et n'a pas toutes les conditions du pur amour divin » (al Nicaise, G. II, 579). Cfr. 587.

51 Cfr. sopra.

za dell'utile con l'onesto nell'ordine e nell'armonia universale. Qui la coincidenza ha carattere psicologico, si verifica nel processo intimo della volizione.

Il fatto stesso di volere, fa sì che si abbia una soddisfazione dalla volontà realizzata, cioè dall'azione compiuta, qualunque sia questa azione. Ogni volizione, oltre al suo contenuto, al suo specifico fine, che può essere utilizzato o morale, particolare (o meglio, leibnizianamente parziale) o universale, ha, per così dire, una forma, inerente alla sua stessa essenza di volizione: il fatto stesso cioè di essere voluta, di implicare una tendenza, uno sforzo di realizzazione. Il giungere dell'azione al suo fine, sia esso pure contro l'individuale interesse della persona che agisce, provoca di per sé gioia e piacere. Questo vuol Leibniz significare quando dice che ogni azione tende al piacere, cioè ad una qualche perfezione: « Conatus agendi oritur tendendo ad perfectionem, cujus sensus delectatio est; neque aliter actio vel voluntas constat. Et ad male consulta etiam quadam boni seu perfectionis specie percepta movemur, etsi scopo excidamus, aut exiguum bonum male petitum jactura majoris luamus; neque impulsui a bono suo nisi cum natura sua renuntiare quisquam ultra verba potest » [52].

Frasi che richiamano il *Gorgia*, il *Menone*, la *Repubblica* [53]. Viene affermata la natura teoretica dell'errore pratico, cioè ridotta la virtù ad un fatto di conoscenza. Ciascun uomo, in ciascuna azione, tende ad un suo bene, ad una sua perfezione, ad una sua felicità [54].

Pecca chi sbaglia nella nozione della perfezione e della felicità,

52 Prefazione alla II parte del *Codex Juris Gentium Diplomaticus* (1700), D. IV, III, 313. Cfr. *Nouv. Ess.*, l. II, c. 20, § 2: « Le bien est agreable ou utile, et l'honneste luy même consiste dans un plaisir d'esprit »; Mollat, 24: « Nemo et qui quicquam consulto faciat nisi sui boni causa »; *Théod.*, § 154: « Le franc arbitre va au bien, et s'il rencontre le mal c'est par accident, c'est que ce mal est caché sous le bien, et comme masqué »; G. III, 30: « Etiam in malis aliquid est perfectionis ».

53 Cfr. Mollat, 35-6, e la lettera allo Hansch (D. II, I, 224-55) in cui difende a questo proposito la filosofia antica contro Agostino, il quale « Philosophos omnia ad se retulisse objicit, creaturamque adeo praetulisse creatori ». Leibniz risponde: « Neque enim per naturam fieri potest, ut quisquam suae felicitatis rationem non habeat ».

54 « Voluntatis objectum esse bonum apparens, et nihil a nobis appeti nisi sub ratione boni apparentis, dogma est vetustissimum communissimumque » (C. 25).

e scambia la vera, cioè l'universale, con una parziale e falsa. Nei *Nuovi saggi*, Leibniz distingue i *Piaceri* parziali, dalla *felicità* che rappresenta un piacere durevole e che può crescere all'infinito, « car nous ne savons pas jusqu'où nos connoissances et nos organes peuvent estre portés dans toute cette eternité qui nous attend ... Le bonheur est donc pour ainsi dire un chemin par des plaisirs; et le plaisir n'est qu'un pas et un avancement vers le bonheur ... On peut manquer le vray chemin en voulant suivre le plus courat, comme la pierre allant droit, peut rencontrer trop tôt des obstacles, qui l'empechent d'avancer assés, vers le centre de la terre. Ce qui fait connoistre, que c'est la raison et la volonté qui nous menent vers le bonheur, mais que le sentiment et l'appetit ne nous portent que vers le plaisir »[55]. Su questa base è fondata la negazione dei piaceri sensibili e la lotta contro le passioni.

Con questi concetti la dottrina dell'accompagnamento utilitario di ogni azione morale viene condotta a conseguenze decisive. Si fa consistere l'essenza dell'azione stessa nella tendenza al piacere, ma non ci si avvicina per questo all'epicureismo. La differenziazione morale è spostata al campo della conoscenza: è fatta dipendere da ciò che ciascun uomo considera come piacere. L'azione, la volizione in quanto tale, ha perso ogni autonomia; è divenuta in certo senso meccanica. La volontà tende necessariamente, automaticamente, là dove conduce la rappresentazione del piacere e dell'armonia[56]. Non può rivolgersi ad altro, per la sua medesima essenza: non sarebbe altrimenti vera e propria volontà, cioè, per definizione, tendenza alla perfezione. Volontà e piacere non sono dunque scindibili perché sono la medesima cosa: e non è possibile attribuire alla semplice volontà una negazione, e neppure un superamento di se medesima in quanto tendente al piacere.

Ma questo superamento che la volontà non può compiere, lo può compiere l'intelletto. È l'intelletto che percepisce la perfezione in un senso più o meno vasto, che può limitarsi ad intenderla come piacere momentaneo del proprio io sensibile o allar-

55 *Nouv. Ess.*, l. II, c. 21, § 42.
56 « Der Wille ist nichts anders als ein verständiger Trieb » (*Initia et Sp. Sc. N. Gen.*, G. VII, 112). Cfr. C. 331, § 34, ecc.

garla a tutto l'universo. L'intelletto giunge ad una visione complessiva ed obiettiva della realtà, in cui la singola persona non è che un particolare nel complesso, un oggetto fra gli oggetti. Agire in base a questa visione dell'intelletto è superare la propria persona, essere puri, disinteressati. Ma questo agire sarà sempre legato al soggetto che agisce, in quanto soddisfa la sua tendenza, realizza la sua perfezione, raggiunge la sua felicità.
In questa sintesi di universale e individuale, l'intelletto rappresenta l'universale, la volontà l'individuale. E proprio queste formulazioni, appartenenti più alla mentalità complessiva di Leibniz, che all'organismo tecnico del suo sistema mostrano come quella sintesi costituisca, oltre che il risultato ultimo della sua costruzione filosofica, anche una esigenza prima e basilare e sempre ritornante del suo pensiero. Moralità è attuazione e collaborazione all'ordine assoluto e oggettivo dell'universo. In essa l'individuo scompare, si annulla; la sua particolarità, il suo bene, il suo male, perdono rilievo nell'insieme dei supremi equilibri. Ma il piacere che essa procura è qualche cosa di personale, di legato all'individuo, di inscindibile da esso. Indica che questa universale armonia nel mondo umano è sempre voluta e realizzata da uno, così come nella morale la realtà è percepita da un singolo punto di vista.
La valutazione morale è qui posta su una base completamente diversa da quella di Fénelon e dei mistici. Lì si tratta di una volontà autonoma, indipendente, libera, di fronte a una realtà divina oggettiva e conosciuta. E il criterio della moralità dipende dall'azione liberamente scelta, dal modo di comportarsi della volontà rispetto a questa realtà; azione che può giungere fino all'annientamento della volontà medesima. In Leibniz la volontà, avendo perso ogni rilievo, non rientra più affatto nella valutazione morale. Essa condurrà sempre, per la sua stessa natura, a ciò che l'intelletto si rappresenta come perfezione, cioè come piacere. Non la mia volontà, dunque, mi condurrà alla salvazione o alla dannazione, ma la costituzione, la conformazione del mio intelletto; non la mia azione, ma la stessa natura della mia personalità, dalla quale discende necessariamente il mio modo di comportarmi [57]. La bontà, la giustizia non è un

57 « Je pense qu'on est plus louable quand on doit l'action à ses bonnes qualités,

ideale al quale l'uomo buono deve adeguarsi come ad un modello, ma è la sua natura stessa, dalla quale egli non può staccarsi senza cessare di essere quello che è [58]. E, posto che le azioni conducono sempre, necessariamente, al soddisfacimento di un desiderio, si viene stimati più o meno secondo che i propri desideri tendono al bene universale o al proprio utile particolare [59].

et plus coupable à mesure qu'on y a été disposé par ses qualités mauvaises. Vouloir estimer les actions sans peser les qualités dont elles naissent, c'est parler en l'air, et mettre un je ne say quoy imaginaire à la place des causes. Aussi, si ce hasard ou ce je ne say quoy etoit la cause de nos actions, à l'exclusion de nos qualités naturelles ou acquises, de nos inclinations, de nos habitudes, il n'y auroit poin moyen de se promettre quelque chose de la resolution d'autruy, puisqu'il n'y auroit pas moyen de fixer un indefini, et de juger à quelle rade sera jetté le vaisseau de la volonté par la tempête incertaine d'une extravagante indifference» (*Remarques sur le livre de King*, § 19, G. VI, 221). Cfr. *Théod.*, § 371, 410

58 «Ex sola definitione viri boni omnes ejus (Juris prudentiae) propositiones demonstrari possunt» (Mollat, 1). Cfr. p. 8: «Manifestum est, quod viro bono possibile, impossibile, necessarium est, si nomen suum tueri velit, id justum sive licitum, injustum ac denique debitum esse»; e in *Théod.*, § 191, il medesimo concetto, riferito alla divinità: «Ce pretendu fatum, qui oblige même la Divinité, n'est autre chose que la propre nature de Dieu, son propre entendement, qui fournit les regles à sa sagesse et à sa bonté».

59 Cfr. su tutto questo argomento, S. Del Boca, *Finalismo e necessità in Leibniz*, Firenze, 1936, c. X. L'A. ivi polemizza col Leibniz, sostenendo la tesi della indipendenza del volere dalla conoscenza, e affermando che Leibniz considera volontarie le azioni razionali, involontarie invece quelle derivanti da passioni. Mi sembra invece che la dipendenza leibniziana della volontà della conoscenza abbia il medesimo carattere sia nel campo della razionalità, sia in quello delle passioni; e che la libertà attribuita alla razionalità sia la libertà della volontà guidata dall'intelletto (spontaneitas rationalis) e non un libero arbitrio d'indifferenza. Leibniz usa a volte il termine *volontario* nel senso di libero; ma si tratta, insomma, sempre della libertà-necessità della ragione.

VI

Libero arbitrio e grazia nel pensiero di Leibniz

Leibniz non conosce altra volontà se non quella che è connaturata con l'intelletto stesso, inscindibile da esso, conseguenza diretta e prolungamento necessario di ogni singola percezione [1]. Che egli debba su questa base negare decisamente ogni libero arbitrio di indifferenza, è chiaro. Ma la sua identificazione di necessità e libertà si differenzia, per esempio, dalla identificazione spinoziana, fondata sull'attribuzione della realtà alla sola ragione matematico-deduttiva. La libertà spinoziana consiste nell'adeguazione alla legge necessaria della ragione, la cui essenza stessa è il bene e la cui negazione è la schiavitù. Leibniz conosce un mondo contingente, di cui la ragione costituisce la cornice, ma non la legge intima e la causa. Conoscenza è anche e principalmente conoscenza di fatto, appren-

* « Rivista di filosofia », XXXV, 1°-2° (1944), pp. 47-67. Pubblicato con tre asterischi al posto del nome. Al titolo è apposta la seguente nota: « La sigla G. rimanda all'edizione Gerhardt, C. agli inediti pubblicati dal Couturat, F. d. C. all'edizione Foucher de Careil, D. all'edizione Dutens, AK. all'edizione dell'Accademia di Berlino » [NdC].

1 Vedi la suggestiva polemica contro gli affermatori dell'autonomia della volontà, nelle *Remarques sur le livre de King*, § 16, G. VI, 416: « On veut que la Volonté soit seule active et souveraine, et on a coûtume de la concevoir comme une Reine assise sur son trône, dont l'Entendement est le Ministre d'estat, et dont les passions sont les courtisans, ou les demoiselles favorites, qui par leur influence prevalent souvent sur le conseil du Ministre. On veut que l'Entendement ne parle que par ordre de la Rin, qu'elle peut balancer entre les raisons du Ministre et les suggestions des favoris, et même rebuter les unes et les autres, enfin qu'elle les fait taire ou parler, et leur donne audience ou non, comme bon luy semble. Mais c'est une prosopopée ou fiction un peu mal entendue. Si la Volonté doit juger, ou prendre connaissance des raisons et des inclinations que l'entendement ou les sens luy presentent, il luy faudra un autre entendement dans elle même, pour entendre ce qu'on luy presente ».

sione di dati, contatto con realtà empiriche. La necessità attribuita all'atto del volere non è più la necessità dell'adeguazione all'ordine immancabile delle cose; ma è determinata psicologicamente nel particolare. Se in Spinoza la necessità-libertà è un dato costitutivo della realtà metafisica, per Leibniz essa è anzitutto un elemento della conformazione spirituale dell'uomo: e il suo aspetto metafisico deriverà direttamente da questo suo iniziale aspetto psicologico.

Necessità, dunque, non più dovuta al rigore logico onde è costituito il concetto del bene, identificantesi con la razionalità del reale ed escludente da sé il male in quanto sua negazione o limitazione, ma alla non autonomia del fatto volitivo preso a sé ed alla sua identificazione con la conoscenza. Leibniz si oppone sempre a quella che egli chiama la necessità cieca e bruta degli stoici, di Spinoza e di Hobbes [2] e introduce, appunto per distinguersi da essa, quella distinzione fra certezza metafisica e morale — o ragione necessitante ed inclinante — di cui vedremo meglio in seguito il significato, e che è il diretto correlato della distinzione fra verità di ragione e di fatto, fra legge della non contraddizione e legge del *migliore*, fra matematismo e finalismo. La sua negazione del libero arbitrio d'indifferenza si riferisce sempre alla sfera del fatto, alla scelta del contingente nell'ambito dei possibili. Questa scelta non avviene mai per un atto arbitrario indipendente da motivi. La volontà che sceglie è sempre fondata su una ragione [3]; e questa ragione non può essere data che da una conoscenza, magari oscura, magari insensibile.

E se è così, non è più possibile parlare di un libero arbitrio d'indifferenza, neppure nel campo del contingente [4]. La volontà

2 *Théod.*, § 72, 172 ss., 372; *Remarques sur le livre de King*, § 13; *Causa Dei*, § 22; frammento sulle *Deux sectes des naturalistes*, G. VII, 333 ss., ecc.

3 « Il y a tousjours une raison (mais inclinante et non-necessitante) de la volonté, et la volonté pure et seule ne tient jamais lieu de raison » (al Jaquelot, G. VI, 571). « Omnino statuo potentiam se determinandi sine ulla causa, seu sine ulla radice determinationis implicare contradictionem uti implicat relatio sine fundamento » (al Des Bosses, 1711, G. II, p. 420).

4 Ecco un'esposizione di questo concetto in campo giuridico: « Quae contra bonos mores sunt, ea nec facere nos posse credendum est, atque eo sensu dici potest jus, quod habemus, agendi aut non agendi potentiam quandam sive libertatem moralem esse, obligationem vero necessitatem » (Mollat, VIII). Il *jus*

non è libera in quanto non è autonoma. La sua determinazione analoga alla determinazione causale del mondo fisico [5], si differenzia da questa in quanto le cause che in essa agiscono sono i motivi dettati dalla conoscenza [6]. Essa è dunque sempre legata a questi motivi.

Leibniz nega recisamente, contro Cartesio, che la causa dei nostri errori sia l'intrusione della volontà (cioè di una facoltà autonoma capace di assentire e negare senza ragione) nel campo della conoscenza [7]. Ciò che erra non è la volontà, ma la conoscenza, per limitazione e imperfezione sua, per difetto di attenzione e di memoria, per le sue percezioni confuse o passioni [8]:

agendi rappresenta il *liberum arbitrium indifferentiae*, la *obligatio*, la necessità morale.

5 « Comme les philosophes modernes ont reformé les sentimens de l'Ecole en montrant ... qu'un corps ne sauroit être mis en mouvement que par le mouvement d'un autre qui le pousse: de même il faut juger que nos Ames ... ne sauroient être mues que par quelque raison du bien ou du mal; lors même que la connaissance distincte n'en sauroit être demelée, à cause d'un concours d'une infinité de petites perceptions qui nous rendent quelques fois joyeux, chagrins, et differemment disposés, et nous font plus gouter une chose que l'autre sans qu'on puisse dire pourquoy ». Cfr. *Remarques sur le livre de King*, § 3, G. VI, 401-2; *Polemica col Clarke*, G. VII, 389: « Les Raisons font dans l'esprit du sage, et les Motifs dans quelque esprit que ce soit, ce qui répond à l'effect que les poids font dans une balance ».

6 « A proprement parler, les motifs n'agissent point sur l'esprit comme les poids sur la balance; mais c'est plustost l'esprit qui agit en vertu des motifs, qui sont ses dispositions à agir. Ainsi vouloir ... que l'esprit prefere quelques fois les motifs foibles aux plus forts, et même l'indifferent aux motifs, c'est separer l'esprit des motifs comme s'ils etoient hors de luy, comme le poids est distingué de la balance; et comme si dans l'esprit il y avoit d'autres dispositions pour agir que les motifs, en vertu desquels l'esprit rejetteroit ou accepteroit les motifs. Au lieu que dans la verité les motifs comprennent toutes les dispositions que l'esprit peut avoir pour agir volontairement, car ils ne comprennent pas seulement les raisons, mais encore les inclinations qui viennent des passions ou d'autres impressions precedentes » (cfr. *Polemica col Clarke*, G. VII, 392).

7 « Errores pendere magis a voluntate quam ab intellectu, non admitto. Credere vera vel falsa, quorum illud cognoscere, hoc errare est, nihil aliud quam conscientia aut memoria est quædam perceptionum aut rationum, itaque non pendet a voluntate, nisi quatenus obliqua arte tandem efficitur etiam aliquando nobis ignaris, ut quae volumus, nobis videre videamur ... Judicamus igitur non quia volumus, sed quia apparet. Et quod dicitur, voluntatem esse latiorem intellectu, argutum est magis quam verum ... Nihil volumus quin intellectui observetur. Errorum omnium origo eadem est, suo quodam modo, quae errorum calculi ratio apud Arithmeticos observatur » (*Animadvertiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum*, pars I ad artic. 31-35, G. IV, 361).

8 « Le choix suit la plus grande inclination; sous laquelle je comprends tant passions que raisons vrayes ou apparentes » (al Coste, 1707, G. III, 401-2).

e il rimedio è la lentezza e la circospezione nel procedimento conoscitivo, il tener conto di tutti i dati, il ripetere gli esperimenti, dividere i ragionamenti, ecc.[9]. Il criterio della libertà non si può dunque applicare alla volontà in quanto tale, ma solo alla conoscenza da cui essa deriva intendendo come tanto più libera la conoscenza, quanto più è perfetta.

Leibniz chiama a volte *tout court* « volontà » la tendenza al bene o alla perfezione in generale [10]; e a volte l'azione determinata da un motivo cosciente, contrapponendola all'appetizione, o tendenza, o istinto, che è propria anche delle percezioni confuse [11]. Col definire quindi la volontà come la spontaneità della ragione, in cui cioè l'impulso connaturale ad ogni percezione (spontaneità) si applica ad una conoscenza razionale, egli può identificare la volontà con la libertà, intendendo però per volontà non una semplice e autonoma facoltà di agire indipendentemente da motivi, ma l'insieme dei *motivi razionali* e dell'azione che ne deriva. « Quaerere, utrum in nostra voluntate sit libertas, idem est ac quaerere utrum in nostra voluntate sit voluntas. Liberum et voluntarium idem significant. Est enim liberum idem quod spontaneum cum ratione, et velle est ob rationem intellectu perceptam ad agendum ferri: quanto autem purior ratio est minusque impetus bruti et confusae perceptionis admistum habet, eo liberior actio est » [12]. « Summa hominis perfectio non magis est quod libere, quam quod cum ratione agit; aut potius idem est utrumque » [13].

Cfr. *Théod.*, § 314: « Aussi tost que l'on dit: Je meprise les jugemens de ma raison par le seul motif de mon bon plaisir, il me plait d'en user ainsi, c'est autant que si l'on disoit: Je prefere mon inclination à mon interest, mon plaisir à mon utilité ».

9 *Animadversiones in p. g. Princ. Cart.*, I, art. 3-35.

10 « La volonté consiste dans l'inclination à faire quelque chose à proportion du bien qu'elle renferme » (*Théod.*, § 22, cfr. 33). Cfr. *Causa Dei*, § 18, G. VI, 441: « Omnis quidem Voluntas bonum habet pro objecto, saltem apparens; at divina Voluntas non nisi bonum simul et verum ».

11 « Il y a encor des efforts qui resultent des perceptions insensibles, dont on ne s'apperçoit pas, que j'aime mieux appeller appetitions que volitions (quoyqu'il y ait aussi des appetitions apperceptibles, car on n'appelle actions volontaires que celles dont on peut s'appercevoir et sur lesquelles nostre reflexion peut tomber lorsqu'elles suivent de la consideration du bien et du mal » (*Nouv. Ess.*, l. II, c. 21, § 5).

12 *Animadversiones in p. g. Princ. Cart.*, I, art. 39.

13 Ibid., I, art. 37, G. IV, 362-3. Cfr. *Initia et Spec. Sc. N. Gen.*, G. VII,

Vi sono quattro modi d'intendere la libertà: 1° come contingenza, opposta alla necessità; e in questo senso è libero tutto ciò che è contingente (il cui contrario, cioè, non implica contraddizione). 2° come spontaneità, opposta alla coazione. È libero o spontaneo l'atto di volontà che deriva direttamente dalla rappresentazione, senza l'influenza di cause esteriori che lo modifichino [14]. 3° come perfezione, opposta alla schiavitù, alla limitazione, alla parzialità; e in questo senso si è più liberi quanto più si è perfetti, cioè determinati al bene (tesi antimolinista agostiniana) [15]. 4° libera d'indifferenza, cioè facoltà di determinarsi senza alcun motivo: e questa forma di libertà non esiste [16].

On peut mêmes dire, que les substances sont d'autant plus libres qu'elles sont eloignées de l'indifference et determinées par elles mêmes. Et qu'elles approchent d'autant plus de la perfection divine qu'elles ont moins besoin d'estre determinées par dehors. Car Dieu estant la substance la plus libre et la plus parfaite, est aussi le plus determiné par luy même à faire le plus parfait. Mais plus

109: « La liberté est une spontaneité jointe à l'intelligence. Ainsi ce qu'on appelle spontaneité dans les bestes et dans les autres substances privées d'intelligence, est elevé dans l'homme à un plus haut degré de perfection, et s'appelle liberté ».

14 « La spontaneité est une contingence sans coaction, ou bien ou appelle spontané ce qui est ny necessaire, ny contraint. On appelle Contingence, ce qui n'est point necessaire, ou (ce qui est la même chose) dont l'opposé et possible, n'impliquant aucune contradiction. Contraint est ce dont le principe vient de dehors » (*Initia et Spec. Sc. N. G.*, G. VII, 110). Egli poi afferma che, a rigore, non esiste deroga a questa spontaneità, in quanto ogni impressione esterna fa parte del mondo delle nostre rappresentazioni; e in quanto in senso metafisico non esiste un *fuori di noi*. Cfr. C. III, 403, *Théod.*, § 34, 290-1, 301, C. 25.

15 « Plus on est parfait, plus on est determiné au bien, et aussi plus libre en meme temps. Car on a une faculté et connoissance d'autant plus étendues, et une volonté d'autant plus resserrée dans les bornes de la parfaite raison » (al Bayle, G. III, 59).

16 « Le mot de libre est equivoque. Si on l'oppose au necessaire, il n'est autre chose que ce qui est contingent, pourveu qu'il se fasse en suite de la deliberation. Si on l'oppose à la contrainte, libre est ce qui est une suite de la nature de la chose, autant qu'elle enferme une puissance, et en ce sens on est d'autant plus libre qu'on est plus determiné de soy même, à bien faire. Je tiens que Dieu et nous sommes libres suo quisque modo, de toutes ces deux façons; entierement suivant la premiere, et à mesure de nostre perfection suivant la seconde; mais nous ne saurions estre libres ny aucune austre substance, de la maniere que quelques Philosophes s'imaginent, comme s'il estoit possible de se determiner lorsque tout est egal ». Cfr. al Burnett, 1695, G. III, 168. Cfr. al Coste, 1707,

on est ignorant et impuissant, plus on est indifferent. De sorte que le Rien qui est le plus imparfait et le plus eloigné de Dieu, est aussi le plus indifferent et le moins determiné. Or autant que nous avons des lumières et agissons suivant la raison, autant serons nous determinés par les perfections de nostre propre nature, et par consequent nous serons d'autant plus libres que nous serons moins embarrassés du choix ... Contentons nous donc d'une liberté souhaittable et approchante de celle de Dieu qui nous rend les plus disposés à bien choisir et à bien faire, et ne pretendons pas la liberté dommageable, pour ne dire chimerique d'estre dans l'incertitude et dans une embarras perpetuel, comme cet Ane de Buridan fameux dans les écoles [17].

La libertà, dunque, si trova, qui come in Spinoza, nella natura dell'uomo in quanto ragionevole, cioè rispondente alla ragione assoluta che costituisce il suo essere più profondo e più vero: non si trova nella volontà, come una facoltà di scelta. La volontà non può volere se non ciò che viene rappresentato dall'intelletto: « Et si nous ne remarquons pas tousjours la raison qui nous determine ou plustost par la quelle nous nous determinons, c'est que nous sommes aussi peu capables de nous appercevoir de tout le jeu de nostre esprit et de ses pensées, le plus souvent imperceptibles et confuses, que nous sommes de demêler toutes les machines que la nature fait jour dans le corps » [18].

Leibniz sembra a volte riintrodurre il distacco tra conoscenza e volontà, e un arbitrio d'indifferenza, quando esamina il fatto psicologico della sospensione del volere, cioè di un'interruzione per la quale una conoscenza non si prolunga immediatamente nell'azione che ne dovrebbe derivare. Ma questo fenomeno si riduce sempre o alla sordità e mollezza della percezione, cioè a una sua imperfezione onde troppo debole è la spinta all'agire

G. III, 400 ss., *Théod.*, § 288, G. VI, 441, e *Nouv. Ess.*, l. II, c. 21, § 8, in cui sono inoltre numerate altre forme di libertà: la libertà di diritto (giuridica) e la libertà di fare (cioè l'essere o non essere impedito esteriormente nell'esecuzione delle proprie azioni) ecc. Ivi egli elimina però queste e altre nozioni meccaniche della libertà, specificando che il problema non riguarda « des actions exterieures, mais l'acte même de vouloir » (§ 11, cfr. § 21 e *passim*).

17 *Initia et Spec. Sc. N. G.*, G. VII, 110-1. Cfr. *Nouv. Ess.*, l. II, c. 21, § 15, *Théod.*, § 191, 327, *Remarques sur le livre de King*, § 26, Rommel, I, 286-7.

18 *Nouv. Ess.*, l. II, c. 21, § 13.

che ne deriva; oppure all'intromissione di nuovi pensieri, di nuove percezioni in un processo di deliberazione già iniziato [19]. Onde, a rigore, il lungo e interrotto cammino dallo spirito al cuore non è che il difficile cammino della ragione (o percezione distinta) la quale deve farsi strada frammezzo le percezioni confuse (o passioni), che le contrastano il terreno e la sopraffanno, a volte, con la loro maggior violenza e *chiarezza*, proprio sul punto di raggiungere la meta. Ciò che si oppone al compimento di una deliberazione non è la volontà che si rifiuta, ma un nuovo pensiero che si inframmette: « Ils disent qu'après avoir tout connu et tout consideré, il est encor dans leur pouvoir de vouloir, non pas seulement ce qui plaisit le plus, mais encor tout le contraire, seulement pour monstrer leur liberté. Mais il faut considerer qu'encor ce caprice ou entêtement ou du moins cette raison qui les empeche de suivre les autres raisons, entre dans la balance, et leur fait plaire ce qui ne leur plairoit pas sans cela, de sorte que le choix est tousjours determiné par la perception » [20].

La sospensione della scelta non ha dunque nulla a che fare con il libero arbitrio. Essa deriva dalla imperfezione dello spirito umano, dal disordine delle sue percezioni. In uno spirito perfetto essa non si verifica. « Car de pouvoir se tromper et s'egarer, est un desavantage; et d'avoir un empire sur les passions, est un avantage à la verité, mais qui presuppose une imperfection, savoir la passion même, dont Dieu est incapable » [21]. Dio, o il saggio perfetto non ha percezioni confuse, non ha passioni, non ha oscillazioni che lo rendano indeterminato: « il ne sauroit

19 « Quelque perception qu'on ait du bien, l'effort d'agir apres le jugement, qui fait à mon avis l'essence de la volonté, en est distingué: ainsi ... il peut etre suspendu, et même changé par une nouvelle perception ou inclination qui vient à la traverse, qui en detourne l'esprit, et qui luy fait même faire quelques fois un jugement contraire. C'est ce qui fait que nostre ame a tant de moyens de resister à la verité qu'elle connoit, et qui'il y a un si grand trajet de l'esprit au coeur: sur tout lorsque l'entendement ne procede en bonne partie que par des pensées sourdes, peu capables de toucher ... Ainsi la liaison entre le jugement et la volonté n'est pas si necessaire qu'on pourroit penser ». Cfr. *Théod.*, § 311; *Polemica col Clarke*, G. VII, 391.

20 *Nouv. Ess.*, l. II, c. 21, § 25. Cfr. § 27, 47, *Théod.*, 326, *Remarques sur le livre de King*, § 25.

21 *Théod.*, § 337. Cfr. § 289, 319.

ignorer, il ne sauroit douter, il ne sauroit suspendre son jugement; sa volonté est tousjours arrestée, et elle ne le sauroit être que par le meilleur ... la sage agit tousjours par principes; il agit tousjours par regles, et jamais par exceptions »[22]. In lui non si verifica l'intromissione di considerazioni parziali, individuali. « Et l'on preferera tousjours le naturel de Caton, dont Vellejus disoit qu'il luy etoit impossibile de faire une action malhonnête, à celuy d'un homme qui sera capable de balancer »[23].

Questa necessità non è dunque la necessità del volere, ma la necessità dell'intelletto dal quale il volere discende per sua natura stessa. Influire sulla volontà presa a sé, *voler volere*, cioè determinare le proprie volizioni, non è possibile, se non intendendo che una nostra deliberazione attuale determini le nostre percezioni future, col dirigere la nostra attenzione su certe rappresentazioni piuttosto che su certe altre[24]. E in tal modo si può modificare il proprio carattere, crearsi delle abitudini[25]. Ma si tratta evidentemente sempre qui di un'influenza sulle percezioni, e non sulle volizioni[26] e inoltre mi sembra chiaro che queste percezioni influenzate non si possano considerare vere e proprie forme autonome di conoscenza ma solo prolungamenti dell'atto spirituale che le ha determinate.

Le nostre volizioni non dipendono dalla volontà, ma dall'intelletto; e Leibniz nega, contro Cartesio, e col Bayle, che l'esperienza interna ci garantisca l'autonomia della volontà, e la li-

22 *Théod.*, § 337.

23 *Théod.*, § 318. Cfr. 228, *Polemica col Clarke*, G. VII, 390, G. VI, 385, ecc.

24 « Nous ne voulons point vouloir, mais nous voulons faire ... cependant ... par des actions volontaires nous contribuons souvent indirectement à d'autres actions volontaires et ... on peut pourtant faire ensorte par avance, qu'on juge ou veuille avec le temps ce qu'on souhaiteroit de pouvoir vouloir ou juger aujourdhuy. On s'attache aux personnes, aux lectures ... » (*Nouv. Ess.*, l. II, c. 21, § 23). Cfr. § 25, l. VI, c. 720, § 16„ *Théod.*, §§ 51, 64, 301, 327, 404, *Remarques sur le livre de King*, § 24.

25 *Nouv. Ess.*, l. II, c. 21, §§ 47, 48, 49, *Théod.*, § 327.

26 « Les hommes choisissent les objects par la volonté, mais ils ne choisissent point leur volontés presentes: elles viennent des raisons et des dispositions. Il est vray cependant, qu'on se peut chercher de nouvelles raisons et se donner avec le temps de nouvelles dispositions » (*Remarques sur l'ouvrage de Hobbes*, G. VI, 391-2).

bertà [27]. L'intelletto stesso dipende dalle percezioni che ha, e non può darsi quelle che vuole [28]. Esso stesso è legato all'ordine causale dell'universo, non meno che il corpo; e non agisce se non in base a ragioni. Sì che parlare di un'azione senza motivo, sarebbe il medesimo assurdo che introdurre, come faceva Epicuro, un *clinamen* che rompa la determinazione degli atomi [29]. Il processo della deliberazione, da cui deriva l'azione è paragonabile al gioco di una bilancia « ou les raisons et les inclinations tiennent lieu de poids » [30]. E il caso in cui l'intelletto si trova in una indifferenza di equilibrio, senza una ragione che lo porti a scegliere un partito piuttosto che l'altro, è escluso esplicitamente. Posto che ciascuna percezione è la risultante di un'infinità di cause che si estendono a tutto l'universo, affinché la conoscenza oscilli fra due partiti che si bilancino perfettamente, bisognerebbe che fosse possibile dividere l'universo in due parti assolutamente identiche: il che contraddirebbe alla sua infinità [31]. È questo il fondamento del principio degli indiscernibili.

L'applicazione di queste teorie al problema teologico della grazia è una conferma del carattere intellettualistico della morale leibniziana e della sua lontananza da ogni atteggiamento irrazionalistico. Anche qui egli non entra nell'interno del problema. Col voler conciliare cattolici e protestanti, gesuiti e giansenisti, e col ripetere che non si tratta se non di una questione

27 *Théod.*, §§ 50, 293, 295, 299, *Disc. de la conf.*, § 69, *Remarques sur le livre de King*, § 23.

28 « Nous ne formons pas nos idées, parce que nous le voulons; elles se forment en nous, elles se forment par nous, non pas en consequence de nostre volonté, mais suivant nostre nature et celle des choses » (*Théod.*, § 403). « On ne peut pas même juger ce qu'on veut » (*Nouv. Ess.*, l. III, c. 21, § 23).

29 *Théod.*, §§ 303, 320, 321. Carneade negava questa introduzione della libertà d'indifferenza nei corpi, ma la ammetteva per l'anima. Leibniz lo combatte: « Comme si l'ame, qui est la siege de la raison, etoit plus capable que le corps d'agir sans etre terminée par quelque raison ou cause, interne ou externe; ou comme si le grand principe, qui porte que rien ne se fait sans cause, ne regardoit que le corps » (*Théod.*, § 322).

30 *Théod.*, § 324.

31 « Le cas d'un parfait equilibre est chimerique, et n'arrive jamais, l'univers ne pouvant point estre miparti ny coupé en deux parties egales et semblables ... L'univers n'a point de centre, et ses parties sont infiniment variées; ainsi jamais le cas arrivera, où tout sera parfaitement egal et frappera egalement de part et d'autre » (al Coste, 1707, G. III, 402-3). Cfr. *Théod.*, §§ 35, 46, 49, 303-7.

di parole, Leibniz rimane estraneo al profondo significato della controversia.
Ci limitiamo sempre all'aspetto psicologico della questione. La distinzione dei vari tipi di grazia (sufficiente, efficace, interna, esterna) rappresenta il tentativo di conciliare la ragione con la rivelazione e coi vari dogmi. Ma si riferisce sempre al mondo oggettivo, non al soggettivo; indica cioè in quale misura Dio abbia provveduto, per realizzare l'armonia universale, alla salvazione degli uomini; e come egli possa permettere il male, conciliare la prescienza con la libertà, etc. Rientra cioè nel campo della organizzazione nel migliore dei mondi possibili, della teodicea [32]. Ma che cosa significhi la grazia per l'uomo, come agisca sul suo animo, come influisca sulla volontà; quella trasformazione, quel capovolgimento, quella inversione di valori onde Paolo ed Agostino ne hanno fatto il centro della vita religiosa ad esclusione di ogni altro elemento più razionale e più umano: di tutto ciò non vi è traccia in Leibniz. Egli è completamente sordo a questo ordine di pensieri. Per lui la grazia è la disposizione dell'intelletto dell'uomo a conoscere e a godere della bontà di Dio (cioè dell'armonia delle cose) e ad agire in conseguenza, senza lasciarsi turbare il giudizio da passioni o da visioni confuse e parziali [33]. Non è nulla di soprannaturale e soprarazionale; è la ragione stessa nella sua purezza e nella sua

32 « Nostrae etiam bonae qualitates (sive fidem cum nostris, sive opera cum Pontificiis intelligas) non sunt meritoriae, sed conditiones quibus alligare salutem Deo gratiose placuit. Verumenimvero videtur aliqua superesse difficultas circa arcanam dispensationem mediorum salutis, qua fit ut alii per varias vitae occasiones disponantur ac suaviter seu salva libertate perducantur ad conditionem obtinendam, alii secus. Hic ergo redeundum est haud dubie ad βάθος Pauli, altitudinem scilicet divitiarum et sapientiae divinae, non quasi Deus alios ad fidem poenitentiamque finalem perducere statuat, alios secus, decreto ita absoluto ut omni causa impulsiva careat, quale in sapientem non cadit; sed quod rationes sint, nobis occultae Deo, tamen dignissimae et cum justitia ejus ac bonitate maxime convenientes » (cfr. al Fabricius, 1698, F. d. C., II, 196). Cfr. Schrecker, 70, 95, 97-8, 107-8, *Théod.*, pref. (G. VI, 38) *passim*.
33 « Plato voluptatem dicebat escam malorum. La Grace y oppose un plaisirs plus grand ... l'on aime un objet à mesure qu'on en sent les perfections; rien ne surpasse les perfections Divines: d'où il suit que la charité et l'amour de Dieu donnent le plus grand plaisir qui se puisse concevoir, à mesure qu'on est penetré de ces sentimens, qui ne sont pas ordinaires aux hommes, parce qu'ils sont occupés et remplis des objets qui se rapportent à leur passions » (*Théod.*, § 279).

armonicità, in quanto viene concessa o meno da Dio secondo l'ordine imperscrutabile dei supremi equilibri. Non è una forza che trascini di là da ogni pensiero o convinzione intellettuale: è invece appunto il pensiero e la convinzione intellettuale, e lo sforzo di conoscere la realtà [34].

Grazia sufficiente (conseguenza della « volontà antecedente » di Dio) è la possibilità che è in tutti di salvarsi. Grazia efficace (*Volontà conseguente* di Dio) è ciò che fa sì che effettivamente alcuni si salvano, altri no [35]. E l'uomo toccato dalla grazia, « ad agnitionem suae miseriae attentionemque animi et firmum propositum scrutandae ac sequendae veritatis salutaris excitatus, et missis aut posthabitis aliis cogitationibus et affectibus, ac mundi carnisque documentis, totus in salutis curam incumbens, ex naturali lumine animadvertit quae sit lex voluntasque Dei » [36]. Si comporta cioè come il sapiente, e agisce in base a motivi che la grazia gli permette di vedere: « La grace ne fait que donner des impressions qui contribuent à faire vouloir par des motifs convenables, tel que seroit une attention, un dic cur hic, un plaisir prevenant. Et l'on voit clairement que cela ne donne aucune attente à la liberté, non plus que pourroit faire un ami, qui conseille et qui fournit des motifs » [37]. Anche inten-

34 « Il ne s'attribuait rien qui fût au-dessus du vulgaire, que la seule application: Car, dit-il, les hommes ne different que par là: c'est en quoy consiste principalement la grace qui les distingue, puisqu'on peut dire que la nature les a tous également favorisés. Car Dieu donne l'attention à ceux qu'il veut retirer de la corruption publique: il ne leur faut ny des révélations ny des miracles: il n'est pas nécessaire même qu'ils ayent des connaissances plus relevées que le commun, ny de la nature, ny de Dieu; car les semences des plus importantes vérités sont dans l'ame du moindre paysan: qu'il faut seulement les ramasser et les cultiver avec soin ». Cfr. Baruzi, *Trois dialogues*, 17.

35 « Dieu, et tout autre Sage bienfaisant, est incliné à tout bien qui est faisable, et ... cette inclination est proportionnée à l'excellence de ce bien; et cela ... par une Volonté Antecedente, comme on l'appelle, mais qui n'a pas tousjours son entier effect: parceque ce Sage doit avoir encor beaucoup d'autres inclinations. Ainsi c'est le resultat de toutes les inclinations ensemble, qui fait sa volonté pleine et decretoire ... On peut donc fort bien dire avec les anciens, que Dieu veut sauver tous les hommes suivant sa volonté antecedente, et non pas suivant sa volonté conseguente, qui ne manque jamais d'avoir son effect ». Cfr. *Théod.*, § 80. Vedi la traduzione di questi concetti nei termini teologici di grazia sufficiente e grazia efficace, in *Syst. Theol.*, 42 ss., *Théod.*, §§ 134, 282. Cfr. anche Schrecker, 9, 70 ss.

36 *Syst. Theol.*, 50.

37 *Théod.*, 298. Cfr. Baruzi, *Trois dialogues*, 19. Pianese: « Dieu donne sa

dendo la grazia come qualche cosa di superiore al semplice intelletto naturale, come una conoscenza straordinaria [38], essa ha sempre un carattere conoscitivo, è un *lume* che viene offerto alla mente dell'uomo per guidare le sue azioni.

La grazia consiste in un'apertura di intelletto, o nel fatto di essere posti in determinate condizioni che conducano ad agir bene. Questo doppio carattere appare attraverso la distinzione di grazia interna ed esterna. La prima consiste in « mentis illuminatione et voluntatis directione; utraque perficitur attentione animi ad sua officia, quae maximum est divinae gratiae donum ». La seconda è costituita dalle « circumstantiae, quae ... consistunt ... in sorte nascendi, educatione, conversatione, casibus vitae, quibus fit ut alii aliis agant, feliciores reddantur, non tantum in rebus humanis, sed etiam in spiritualibus atque divinis » [39].

Sviluppo della mente, direzione della volontà, circostanze favorevoli: ecco gli strumenti, ecco la fenomenologia della grazia in Leibniz. Grazia che non si impone dunque affatto come una necessità soprannaturale, ma come un ordine naturale, in cui, come in tutte le cose naturali, la determinazione non esclude la contingenza e la libertà [40].

La grazia che salva, in sostanza, non è altro che l'insieme delle

grace à qui il veut ». Eremite: « Ouy sans doute, et à ceux qui la veuillent ». P: « Le vouloir même est une grace de Dieu ». E: « mais le vouloir ne consistant que dans une forte résolution de s'appliquer à ce qui regarde son salut, il est inutile de chercher la source de la volonté. Car que peut-on souhaiter d'avantage de Dieu et de la nature? Ne suffit-il pas de n'avoir besoin que de volonté ou d'attention pour etre ou heureux ou inexcusable? »

38 « Gratia haec sufficiens est vel ordinaria, per verbum et sacramenta, vel extraordinaria, Deo relinquenda, quali erga Paulum est usus » (*Causa Dei*, § 110, G. VI, 455).

39 G. III, 37. Cfr. anche *Théod.*, § 283: « Il ne paroit point necessaire ... que tous ceux qui sont sauvés, le soyent tousjours par une grace efficace par elle même, independamment des circonstances ». Cfr. §§ 99, 105, 286, G. VI, 385, e lettera a Schmidt, 1698: « Opus est tum gratia interna, tum gratia, ut sic dicam, externa, id est, occasionibus et circumstantiis, quibus mentes hominum ad bona vel mala, salvo licet libero arbitrio, plurimum inclinantur ». F. d. C. II, 203.

40 « Itaque nec peccatum originale, nec aliae nostrae pravae dispositiones faciunt, ut necessarius sit peccandi actus, etsi tanta sit nostra ad peccandum inclinato ... Vicissim nec gratia Dei quantacumque libertatem nostram tollit; aut nobis bonae actionis necessitatem imponit ». Cfr. G. III, 37. Cfr. Schrecker, 87.

disposizioni interne ed esterne che condurranno l'uomo alla sua salvazione. È il fatto della salvazione stessa, visto nella totalità dei suoi rapporti, attraverso le sue premesse, i suoi mezzi, i suoi strumenti [41]. Il concetto della salvazione non derivata dal libero arbitrio di ciascuno uomo ma dall'ordine imperscrutabile voluto da Dio potrebbe far pensare a un agostinismo leibniziano, e a un suo contatto col giansenismo. Ma le due concezioni sono profondamente diverse [42]. La dipendenza e non autonomia della volontà ha in Leibniz carattere intellettualistico, non mistico, e si avvicina piuttosto alla dottrina di Tommaso d'Aquino. Egli si oppone nettamente all'arbitrio di indifferenza dei molinisti [43], ma non per questo è vicino a Giansenio o ad Arnauld. La grazia per lui non influisce sulla volontà in modo irresistibile, indipendentemente dalla conoscenza, anzi influisce sulla volontà proprio in quanto questa dipende dalla conoscenza. E non in modo irresistibile; bensì con quella forma d'indeterminazione che è propria della casualità nel campo del contingente: che inclina, cioè, ma non necessita; che è certa, ma non esclude la possibilità di essere altrimenti [44].

Leibniz parla spesso con simpatia dei giansenisti; ha ammira-

41 « In negotio Electionis non jam videtur primaria difficultas in eo esse, an Deus decernat salvare quos fidem vivam finalem praescit habituros, sed præterea in ipso decreto conferendæ gratiae, ex qua nascitur talis fides ». Cfr. Allo Schmidt, 1698, F. d. C. II, 203. Cfr. *Théod.*, Pref. G. VI, 45-6: « La conversion est le pur ouvrage de la grace de Dieu ... Les circonstances aussi contribuent plus ou moins à nostre attention, et aux mouvemens qui naissent dans l'âme, et le concours de toutes ces choses jointes à la mesure de l'impression, et à l'etat de la volonté, determine l'effect de la grace, mais sans le rendre necessaire ».

42 Sainte-Beuve ha chiamato Leibniz « le moins Janséniste de tous les esprits » (*Port-Royal*, l. III, c. 18).

43 « A l'egard du Jansenisme je trouve que quelques uns de leurs Antagonistes poussent l'affaire trop loin, non seulement en persecutant et décriant ceux qu'ils font passer pour Jansenistes, mais encor en tirant des conséquences sur des points de doctrine ou plustost de philosophie, qui sont absolument fausses et mêmes contraires au bon sens, par exemple, il nous veuillent faire accroire qu'il y a une certaine liberté qui consiste dans une telle indifference que la volonté se peut determiner sur l'un ou l'autre des contradictoires sans aucun motif veritable ... c'est à dire qu'il y a quelque effect sans cause » (al Landgravio d'Assia, Rommel, I, 286-7).

44 Cfr. Schrecker, 97: « Il n'est point besoin que la grace nous necessite; ny qu'elle soit irresistible. Car quoyque toute bonne impulsion vienne de la grace de Dieu, neantmoins les resistences et empechemens peuvent venir de nous; lors mêmes qu'ils ne viennent point actuellement ».

zione e rispetto per la austerità di vita e la profondità di coscienza religiosa di Arnauld e dei suoi seguaci, per i quali parteggia apertamente contro i gesuiti — come sempre parteggia, quando le circostanze gli permettono di farlo senza pericolo, per le vittime dell'intolleranza religiosa. — Nel giansenismo egli vede a volte uno dei movimenti attraverso il quale si potrebbe compiere quella riforma interna della chiesa che favorisce l'unione con i protestanti [45].
Ma nella questione della grazia egli si differenzia nettamente da essi. Fra gesuiti e giansenisti, fra cattolici e protestanti, egli vuol assumere una posizione conciliatrice, intermedia, che egli chiama esplicitamente tomista [46], tendendo a ridurre l'importanza della discussione. E mentre ai primi rimprovera l'autonomia della volontà e il libero arbitrio d'indifferenza, dei secondi non accetta l'arbitrarietà dell'azione di Dio, il suo salvare o dannare senza motivi. La teoria dell'inclinazione senza necessità gli sembra poter risolvere la controversia [47]; e gli permette

45 « L'Eglise a deux grandes obligations à Monsieur Arnauld et à ses amis, l'une d'avoir establi excellement ce grand principe de la necessité de l'amour de Dieu sur toutes choses, l'autre d'avoir travaillé avec succés contre les corrupteurs de la Morale Crestienne; j'espere que d'autres suivront ses traces et qu'on arrivera un jour à la Reforme de tant d'abus assez publiés, que le Concile de Trente même semble desapprouver » (al Landgravio di Assia, Rommel, I, 365). Cfr. anche ibid., I, 373, II *passim*; F. d. C., I, 260 ss.; Stein, 318. Contro la morale dei gesuiti, e la pratica della riserva mentale vedi le prudenti osservazioni in Rommel, I, 280 ss.; 306-7, II, 110, 141-2, 177 ss., 224. Cfr. anche G. III, 211, e, contro la casuistica dei gesuiti, *Trois dialogues*, 26. Dei gesuiti però egli apprezza la tolleranza dogmatica contro il rigorismo dei giansenisti.
46 « Pour moy je tiens qu'on ne sçauroit donner tort en tout, ny à St. Augustin, ny à Molina, et qu'il y a quelques fois un milieu à prendre. Ce sentiment des Thomistes me paroist assez raissonnable » (Rommel, II, 411). Cfr. G. III, 58.
47 « J'avoue que les disputes sur la Grace ne sont pas de cette importance et que peu de gens y entrent, et peut estre qu'il y a quelque chose à dire de part et d'autre; les uns (i gesuiti) rendent l'homme trop independant, et les autres (i giansenisti) donnent de Dieu une idée, qui n'est pas assez conforme à sa bonté; mais comme ils desavouent ces consequences, on peut pardonner aux uns et aux autres les erreurs de pure speculation » (al Landgravio di Assia, Rommel, II, 305). Cfr. II, 317. Importantissima egli ritiene invece la discussione fra giansenisti e gesuiti sull'amore di Dio, che riguarda « l'essenza della morale e della pietà »; mentre l'altra sarebbe questione di pura speculazione (ibid., II, 367). Cfr. Schrecker, 95, 40, 66, *Théod.*, pref. (G. VI, 46). Cfr. anche la lettera al Pellisson del 27-VII-1692 (F. d. C., I, 306-7): « J'avoue qu'il y a certaines choses dans la théologie de M. Arnauld que je ne sçaurois gouster. Il est vray que jej suis du sentiment de saint Augustin, de saint Thomas et de leurs sectateurs à l'egard

di concepire una possibilità di resistenza da parte dell'uomo ai lumi e alle circostanze offertegli dalla grazia; possibilità che conserva la sua responsabilità nella salvazione e nella dannazione. La distinzione fra *conversio* e *perseveratio* serve a questo scopo. La *perseveratio*, che ammette una certa cooperazione dell'uomo alla grazia, può mancare; e la sua presenza od assenza decide dell'elezione o meno [48]. Così Leibniz può parlare di una grazia offerta da Dio e rifiutata dall'uomo [49], e può affermare che in nessuno vi è la certezza assoluta dell'elezione, in quanto ciascuno deve dubitare fino all'ultimo della propria perseveranza [50]. La grazia, da questo punto di vista, diviene null'altro che uno degli elementi determinanti la personalità dell'uomo, elemento che può essere anche limitato o sopraffatto da altri.

de la predetermination. Cependant ... j'ay été longtemps en doute s'il y avait moyen de sauver la contingence et d'éviter la necessité ... mais enfin ... j'ay vu comment ces raisons inclinent sans necessité ... Mais, à l'egard de la grace et de quelques autres matières, M. Arnauld et ses amis ont quelques sentimens un peu durs dont je ne voy pas assez de preuves, et les opinions des jésuites ne sont pas toujours si blasmables que ces Messieurs le disent ». Cfr. anche le chiare esposizioni della questione in *Théod.*, § 39 ss., 76 ss., 280-1, 366; F. d. C. II, XLIV, 203, ecc.

48 « Gratia rursus distingui potest in gratiam conversionis, et gratiam perseverationis, et haec in perseverationem qualemcumque et finalem, quae novissima coincidit cum gratia Electionis. Gratia conservationis tam necessaria est, ut ne ullos quidem bonos motus spirituales habere possimus, nisi Deo excitante, cum mortuorum instar in spiritualibus nos habeamus. At in conversis gratia perseverationis, quae in exercitio fidei, spei, charitatisque consistit, non omnia peragit, sed cooperationem nostram, postquam semel nova vita donati summus, admittit ». Cfr. G. III, 38. Cfr. Schrecker, 119.

49 « (Dieu) donne des secours à tous pour se convertir et pour perseverer, et ces secours sont suffisans (grazia sufficiente) dans ceux qui ont bonne volonté, mais ils ne sont pas tousjours suffisans pour la donner. Les hommes obtiennent cette bonne volonté, soit par des secours particuliers, soit par des circostances qui font reussir les secours generaux (grazia efficace). Il (Dieu) ne peut s'empecher d'offrir encor des remedes qu'il sait qu'on refusera, et qu'on en sera plus coupable » (*Théod.*, § 134). « Comme nostre corruption n'est point absolument invincible ... il faut dire de même que nous ne sommes pas aidés invinciblement; et quelque efficace que soit la Grace Divine, il y a lieu de dire qu'on y peut resister. Mais lorsqu'elle se trouvera victorieuse en effect, il est certain et infallible par avance qu'on cedera à ses attraits ... Ainsi il faut tousjours distinguer entre l'infallible et le necessaire » (*Théod.*, § 279). Cfr. *Syst. Theol.*, p. 48, *Théod.*, § 269.

50 « Etsi enim nemo plus electionem suam in dubium revocare debeat, non datur tamen absoluta perseverantiae finalis futurae certitudo, tanta scilicet quanta datur praesentis nostrae conversionis » (G. III, 38). Cfr. *Syst. Theol.*, p. 62 ss., Schrecker, 119.

L'unione indissolubile di conoscenza e volontà rende a Leibniz impossibile di concepire una fede indipendente dalle opere, così come gli è impossibile concepire un amore di Dio che non sia insieme conoscenza di Dio. Amore, conoscenza, carità sono la medesima cosa, diversi aspetti di un indistinguibile atto spirituale. Fra cattolici e protestanti, anche qui, egli non vede alcun dissidio insanabile. E, come egli non accetta una « giustificazione » in cui la fede sia puro atto intellettuale senza conseguenze pratiche, così non può ammettere che per essa basti l'atto esteriore, non accompagnato da una profonda trasformazione interna [51]. Il suo spirito positivo non può ammettere salvazioni miracolose di cui non si vede il segno nella volontà dell'uomo; che non siano anzi determinate da questa volontà [52]. Gli è inconcepibile una fede che salvi indipendentemente dalle opere, che conduca in cielo il dissoluto e intemperante, che danni

51 « A cet égard (della giustificazione) des sentimens de quelques Catholiques me paroissent plus raisonnables que ceux de quelques Protestans. Car la charité met plustost un homme en estat de grace que la foy, excepté ce qui est necessaire au salut, necessitate medii; un erreur de foy, ou heresie ne damne peutestre que parcequ'elle blesse la charité et l'union. En effet ceux qui demandent la foy non seulement dans la creance, qui est un acte d'entendement, mais encor in fiducia, qui est un acte de volonté, font à mon avis un melange de la foy et de la charité car cette confiance bien prise est le veritable amour de Dieu. C'est pourquoy je ne m'étonne pas, s'ils disent qu'une telle foy est justifiante. J'ay tousjours extremement approuvé le sentiment de ceux qui doutent fort qu'on puisse estre justifié par la seule Attrition avec le Sacrement, sans faire jamais un acte du souverain amour de Dieu » (Rommel, I, 277-8). Non bisogna dimenticare che questa lettera è diretta al cattolico landgravio di Assia. Col Bossuet, nel calore della discussione, egli invece insisterà sul fatto che è stata la chiesa cattolica a modificare e purificare la sua dottrina, in vista della giustezza della tesi protestante (F. d. C., I, 267, 299, 303, 377). Cfr. anche F. d. C., I, 88, II, 173-4, 184 ss., *Trois dialogues*, 24, Klopp, VIII, 64, 65, 67 ss.

52 « Dans ceux qui ont la vraye Religion sans en avoir des preuves, la grace interieure suppléera au defaut des motifs de la credibilité ... On a des histoires applaudies dans l'Eglise Romaine de personnes, qui ont esté resuscitées exprès pour ne point manquer des secours salutaires. Mais Dieu peut secourir les ames par l'operation interne du S. Esprit, sans avoir besoin d'un si grand miracle; et ce qu'il y a de bon et de consolant pour le genre humain, c'est que pour se mettre dans l'estat de la grace de Dieu, il ne faut que la bonne volonté, mais sincere et serieuse. Je reconnois qu'on n'a pas même cette bonne volonté sans la grace de Dieu, d'autant que tout bien naturel ou surnaturel vient de luy: mais c'est toujours assés qu'il ne faut qu'avoir la volonté et qu'il est impossible que Dieu puisse demander une condition plus facile et plus raisonnable » (*Nouv. Ess.*, l. IV, c. 20, § 1).

all'inferno il saggio e il pio[53]. E questo non perché le opere decidano, ma perché la fede determina una situazione psicologica cui le opere corrispondenti non possono non seguire. La discussione intorno alla giustificazione è per lui oziosa. È assurdo, egli dice, voler stabilire una lotta di prerogative tra la fede e la carità. « Quemadmodum enim certum est fidem sine caritate esse mortuam, ita quoque constat caritatem sine fide (dilectionem sine cognitione) esse nullam: et proinde fides est caritatis requisitum, caritas fidei complementum »[54]. La carità non è che la conseguenza pratica di ciò che attraverso la fede è stato conosciuto. La fede è un determinato atto di conoscenza, la carità è l'azione che ne risulta. La causa delle controversie deriva dal concepire le due cose come separate. E quando si dice che la fede giustifica, si intende la fede con le sue conseguenze, la fede *vive ou formée*, fatta volontà; che è poi null'altro che la carità[55].

A volte però Leibniz non può a meno di riconoscere che questo suo ridurre le forme tipiche dell'irrazionale religioso (grazia, fede) a puri fenomeni della conoscenza intellettuale o empirica, costituisce un fraintendimento dei problemi religiosi stessi. Egli riconosce che la fede, come viene generalmente intesa, è qualche cosa di diverso dalla normale conoscenza, e che, se essa non è pura volontà, alla volontà si avvicina per il suo carattere immediato, intuitivo, indimostrabile[56]. Egli è costretto ad am-

53 « Errant multo gravius, qui solis electis tribuunt gratiam, fidem, justificationem, regenerationem, tanquam (repugnante experientia) ... nullus electus semelque vere justificatus in crimen seu in peccatum proaereticum relabi posset; vel, ut alii malunt, tanquam in media sceleribus gratiam regenerationis electus non amitteret » (*Causa Dei*, § 130, G. VI, 458).

54 *Syst. Theol.*, 56, 58. Cfr. *Trois Dialogues*, 22: « Celui qui aime Dieu veritablement sur toutes choses ne manquera pas d'exécuter ce qu'il sçait estre conforme à ses ordres. C'est pourquoy il faut commencer par cet amour puisque la charité et la justice en sont des suites immanquables ».

55 *Syst. Theol.*, 58, Klopp, VIII, 82, 72: « Les protestans mettent encor la foy dans la volonté, et par consequent ils luy attribuent des effects que l'auteur (il padre Spee) icy n'attribue qu'à la dilection ».

56 « Equidem fatendum est secundum receptas quoque notiones fidem sive assensum, de voluntate aliqua ratione participare ... et videmus saepe homines aliquid pro vero habere, etiam si rationem sententiae suae reddere non possint, imo nullam unquam habuerint ... ita ut revera assensus rationibus destitutus consistat in eo mentis statu quo fit ut qui eum habent, perinde affecti, atque ad

mettere, dopo aver lungamente dissertato sulla necessità di *motivi di credibilità* che giustifichino l'autorità della Scrittura di fronte al tribunale della ragione, che tuttavia « la Foy Divine elle même, quand elle est allumée dans l'ame, est quelque chose de plus qu'une opinion, et ne depend pas des occasions ou des motifs qui l'ont fait naitre; elle va au delà de l'entendement, et s'empare de la volonté et du coeur, pour nous faire agir avec chaleur et avec plaisir, comme la loy de Dieu le commande, sans qu'on ait plus besoin de penser aux raisons »[57]. E altrove oppone alla fede fondata sui motivi di credibilità, la « grace interne du S. Esprit » che « y supplée immediatement d'une maniere surnaturelle, et c'est ce qui fait ce que les Theologiens appellent proprement une foy divine. Il est vray que Dieu ne la donne jamais que lorsque ce qu'il fait croire est fondé en raison; autrement il detruiroit les moyens de connoistre la verité, et ouvriroit la porte à l'Enthousiasme »; e spiega questa grazia interna e fede divina come una forma immediata e istintiva di conoscenza[58].

Sono concessioni ch'egli ogni tanto butta là, senza quasi mai fermarsi a darne una spiegazione[59]. Egli riavvicina questi fenomeni a quelli del gusto, dell'arte (cioè delle percezioni confuse)[60], e spiega questi fatti con la maggior chiarezza e forza di assenso con cui s'impongono certe impressioni incontrollate, rispetto alla sordità della ragione[61]. Argomenti che già cono-

agendum patiendumque compositi sunt, ac illi qui rationum sibi sunt conscii, imo aliquando efficacius ». *Syst. Theol.*, 58, 60.

57 *Disc. sur la conf.*, § 29.

58 *Nouv. Ess.*, l. IV, c. 18 (G. V, 480, cfr. 492).

59 Così, per esempio, in una lettera al Landgravio di Assia (G. II, 83) in cui gli vuol spiegare l'uso delle scienze naturali e razionali per la conoscenza di Dio, aggiunge, per incidenza, che tutto questo è detto « la lumiere de la grace mise à part »; e prosegue: « J'avoue que tout cela ne sert de rien sans la grace, et que Dieu donne la grace à des gens qui n'ont jamais songé à ces meditations; mais Dieu veut aussi que nous n'omettions rien du nostre, et que nous employons selon les occasions chacun selon la vocation les perfections qu'il a données à la nature humaine ».

60 « Par exemple, on ne sçauroit tousjours dire aux autres ce qu'on trouve d'agréable ou de dégoûtant dans une personne, dans un tableau, dans un sonnet, dans un ragoust: c'est pour cela qu'on dit qu'il ne faut pas disputer des gousts; c'est par la mesme raison qu'on ne sçauroit faire comprendre à un aveugle né ce que c'est que la couleur » (*Polemica col Pellisson*, F. d. C., I, 58).

61 *Syst. Theol.*, p. 60, paragona questi fenomeni alla paura degli spettri, che

sciamo e che si adattano però meglio a fenomeni che Leibniz può agevolmente considerare come prerazionali e inferiori alla ragione, che alla giustificazione di attività soprarazionali. Questi concetti sono anche quelli che gli permettono di ammettere, in via subordinata, la possibilità di salvazione dei semplici, privi di intelligenza [62]. Comunque egli ripugna profondamente da ogni preminenza o primato della fede intuitiva e irrazionale [63]; e, anche nei rari casi in cui l'ammette, la concilia, la sottomette alla fede positiva, controlla sui fatti e sui documenti [64].

non si riesce a vincere con argomenti razionali: « Itaque in illis theoretica quaedam opinio, in his assensus practicus magis esse videtur, quem potissimum in fide desiderari constat ».

62 « Il est vray, que, graces à Dieu, dans ce qui importe le plus et qui regarde summam rerum, le bonheur et la misere, on n'a pas besoin de tant de connoissances, d'aides et d'adresses ... mais en recompense, il faut plus de fermeté et d'habitude dans ce qui regarde ce grand point de la felicité et de la vertu, pour prendre tousjours de bonnes resolutions et pour les suivre. En un mot, pour le vray bonheur moins de connoissance suffit avec plus de bonne volonté: de sorte que le plus grand idiot y peut pervenir aussi aisement que le plus docte et les plus habile ». Cfr. *Nouv. Ess.*, l. II, c. 21, § 68; cfr. l. VI, c. 18, § 1, c. 20, § 1. Non si tratta qui, come potrebbe apparire, di un distacco fra conoscenza e volontà. Si tratta sempre di una differenziazione nell'interno stesso dell'atto conoscitivo-attivo, in cui l'un momento o l'altro possono essere a volta a volta accentuati. Cfr. *Syst. Theol.*, 62, dove, dopo aver definito la fede irrazionale come « assensus practicus », insiste però nel distinguerla dalla pratica propriamente detta: « omnino a spe et caritate ac fiducia filiali distingui potest, quibus generalia nobis singulatim applicamus ». Nel frammento *De Justitia* (Mollat, 35 ss.) considera come giusto anche chi, pur senza essere sapiente, sia « promptus obtemperare sapienti »; e altrove pone la religione come un surrogato della sapienza, che « aliquid honestati (cioè al secondo grado della giustizia) superaddit » (Mollat, 89); cfr. *Disc. de la conf.*, § 40.

63 Del « certum quia impossibile » di Tertulliano, e del motto che in fatto di fede bisogna cavarsi gli occhi per veder chiaro, egli dice : « Ces saillies font tort à la religion, qui doit estre raisonnable et fondée en raison » (alla regina Sofia Carlotta, G. VI, 524). Cfr. anche *Disc. de la conf.*, § 50.

64 « Ceux qui se fondent sur cette lumière, ne peuvent demander d'autre examen à ceux qui se fondent sur une lumière contraire, que celuy de la propre conscience d'un chacun; sçavoir s'il dit vray et s'il sent effectivement la lumière dont il se vante. Mais, comme cette lumière intérieure prétendue est sujette à caution, et que l'examen de conscience sur ce sujet est assez difficile, je voudrois que M. Pellisson eust traité exactement ce point important, en nous expliquant les marques intérieures de la lumière divine qui la distinguent de l'illusion ... En attendant cet éclaircissement, venons aux raisons explicables » (*Polemica col Pellisson*, F. d. C. I, 59). E più in là a p. 102: « Je confesse que les motifs inexplicables sont suspects naturellement, et qu'on doit s'en défier ». Cfr. Baruzi, *Trois dialogue*, p. 24: « J'avoue que toute action agréable à Dieu ne se fait que par sa grace,

Concludendo la grazia, questo fatto che Leibniz considera appartenente alla realtà del mondo e inquadrantesi nelle sue leggi a noi imperscrutabili, ma non di meno reali e assolute, non produce sull'animo dell'uomo nulla che si differenzi, se non per il grado, dalla normale attività conoscitiva-volitiva. Leibniz accetta anche qui d'introdurre l'opera soprannaturale di Dio, a patto di ridurre questa ad un'estensione indefinita della legge naturale. I suoi sporadici contatti con l'irrazionale non fanno che rinsaldare l'unità della realtà spirituale umana, come egli la concepisce: un atto intellettuale e morale insieme, una partecipazione, un'adeguazione alla realtà. Atto che ha, nella sua tendenza alla perfezione e all'armonia, nel piacere che l'accompagna, nello sforzo di realizzazione che lo conclude, le sue fondamentali esplicazioni. Atto che riunisce in sé, e permette di giustificare, attraverso la sua intima complessità e le sue infinite gradazioni, ogni fenomeno psichico, in modo che nulla gli sfugga, nulla gli si possa opporre in un dualismo di termini.

L'*istinto*, la *passione*, l'*utilità* (o il *piacere*), il *gusto* (o l'*arte*), il *volere* (o l'*arbitrio*), la *grazia*, la *fede*, rappresentano la *scala dal basso all'alto delle attività che a volta a volta si presentano come opposte alla ragione*. Inferiori ad essa, da eliminarsi come ostacoli al suo procedere; parallele, e arrogantisi il diritto alla vita accanto ad esse: o superiori trascendenti i suoi limiti, rivelanti un mondo che ad essa è negato. E questa opposizione si presenta a Leibniz, spesso come una polemica contro dottrine e scuole del tempo: quietismo, cartesianismo, molinismo, giansenismo, misticismo.

Ma tutte queste contrapposizioni di facoltà spirituali, tutte queste « trascendenze » rispetto alla ragione, egli le può eliminare appunto perché la sua *ragione* è più mobile, più articolata che la ragione matematica del cartesianismo. Egli applica all'ordine spirituale quella *continuità, quel passaggio ininterrotto, quel procedere* da ogni legge ad una legge *più vasta, che egli crede*

mais on est tousjours plus seur de l'obtenir, en la cherchant par les voies convenables, et par choix, qu'en attendant des recontres. Ce qui est même contre le devoir; c'est pourquoy celuy qui est averti de ceyc peche gravement quando il détourne ses pensées du soin de rechercher les moyens de parvenir à cet amour qui est la voye du salut ».

di scorgere come l'essenza più profonda del mondo naturale. Che questa stessa *continuità* e questo allargarsi sia, più che una legge della natura, un'esigenza dello spirito nella considerazione della natura stessa, egli non sospetta. O meglio, egli non fa distinzione fra l'una e l'altra cosa e considera spirito e natura come parti omogenee della realtà obiettiva. Così, anche la conclusione di questo capitolo sulle facoltà dello *spirito* sarà che *non esiste in Leibniz una vera e propria gnoseologia.* L'atto spirituale non è né una elaborazione e modificazione del reale, né un'apprensione e rispecchiamento di esso. È un *elemento integrale del reale stesso.* La *rappresentazione* attribuita alla monade non è, come vedremo meglio in seguito, che un *indice della totalità dell'universo,* contenuto in essa.
E questa realtà che è l'atto spirituale, procede, come le leggi della natura, per sintesi sempre più vaste, per armonie sempre più universali. Il passaggio *continuo fra le passioni e la ragione* è reso possibile da questo procedere indefinito, onde la perfezione precedentemente raggiunta viene rifiutata come parziale: e alla passione viene dato così un carattere positivo, di tendenza ad una perfezione unilaterale, pur negandole una posizione a sé stante. D'altra parte la complessità unitaria dell'atto spirituale, la organicità onde esso comprende in sé la totalità degli aspetti e delle funzioni dello spirito, permette di considerare come momenti di esso tutte le forme che si era tentato di costituire come autonome. Leibniz dà con questo un colpo decisivo alla psicologia delle « facoltà » dello spirito, intese come enti a sé, che agiscono in modo indipendente[65]. L'armonia e la bellezza, che costituiscono il carattere della perfezione, gli danno modo di considerare il piacere come un accompagnamento necessario di ogni atto spirituale, e di saldare così fortemente ad ogni forma di razionalità o di morale, quella utilità che ad esso sembrava opporsi in modo inconciliabile. Il gioco rispettivo e la maggiore o minore accentuazione dei caratteri di chiarezza e distinzione, oscurità e confusione, ser-

65 « Quand elles [les facultés de l'âme] seroient des Estres réels et distincts, elles ne sauroient passer pour des Agens réels, qu'en parlant abusivement. Ce ne sont pas les facultés ou qualités, qui agissent, mais les Substances par les facultés » (*Nouv. Ess.*, l. II, c. 21, par. 6).

vono a spiegare tutti gli apparenti distacchi fra conoscenza e volere, ed ad eliminare ogni autonomia della volontà; così come servono, insieme al concetto di abitudine, a dar ragione di tutte le forme intuitive, immediate, irrazionali, di contatto con la realtà; dall'istinto al gusto sensoriale od artistico, all'ispirazione, alla fede.

L'umanesimo, il rinascimento, la riforma avevano lavorato a stabilire le « autonomie » nel mondo spirituale: autonomie dell'*arte*, della politica (cioè dal fatto economico), dell'esperienza religiosa, e bastanti a se stesse, indipendenti dagli altri aspetti dello spirito.

Il '600, col suo razionalismo e col suo spirito costruttivo, unitario, ha capovolto il problema. E Leibniz può a buon diritto sostituire alla parola autonomia, la parola Organismo. La sua antropologia, oltre e prima che la sua metafisica, lo porta a concepire un uomo unitario, composto di una sola sostanza spirituale, con la volontà legata alla conoscenza, con la conoscenza fatta di percezioni che tendono a sempre maggiore totalità; un atto spirituale unico, con tutte le infinite gradazioni fra i due termini ideali dell'assoluta razionalità, che si identifica con Dio; una razionalità attiva, appassionata, piena del piacere della perfezione raggiunta, della tendenza ad una nuova perfezione; un criterio morale basato sull'essenza di ciascun individuo nelle determinazioni della sua personalità.

VII

Leibniz e una sua recente interpretazione

C'è vari modi di considerare un filosofo; dei quali uno è di interpretarne i problemi attraverso i nostri, presenti e attuali: lasciar da parte un poco la sua posizione nello svolgimento di idee che ha condotto fino a noi, la funzione che egli ha avuto nello sviluppo della coscienza nel corso dei secoli; e leggerlo come un contemporaneo, abbandonandosi alle spontanee reazioni che sorgono dalla lettura. Ogni suo pensiero viene considerato come uno stimolo a nuovi pensieri da parte di chi lo studia; la sua importanza è, per così dire, in funzione della sua produttività di nuova filosofia.

Che questo metodo sia in sé legittimo, è evidente; ed è la ragione per cui chiunque abbia seri interessi teoretici e costruttivi ama la compagnia dei classici; non tanto per ricostruirne il pensiero, quanto per servirsene come reattivi per il pensiero proprio. Ma quale sia l'efficacia pedagogica di questo procedere, fino a qual punto cioè esso si presti ad esser comunicato ad altri ed affidato alle stampe, è un'altra questione, che si può risolvere solo caso per caso.

Comunque, questo è il metodo adottato dal Barié, il quale ha consegnato in un grosso volume [1] le meditazioni sortegli spontanee dalla lettura dell'opera di Leibniz. Il libro è diviso in tre parti; la prima, introduttiva, sul pensiero preleibniziano; poi una « ricostruzione sistematica della filosofia di Leibniz »; infine una « logica dell'attuarsi » che l'autore presenta come « saggio di personale dottrina ». La seconda parte, cioè, dovrebbe essere (per usare termini convenzionali) storica, la terza

* « La Cultura », XIV (1935), fasc. 1, pp. 9-12.

1 G. E. Barié, *La spiritualità dell'essere e Leibniz*. Padova, Cedam, 1933.

teoretica. Ma non si può dire che vi sia grande differenza d'intonazione fra le due. Nell'una troviamo concetti leibniziani con continui riferimenti al pensiero del Barié; nella seconda, pensieri del Barié con continui riferimenti a Leibniz. E, per dir subito il nostro appunto principale, avremmo preferito nella parte storica meno Barié, nella teoretica meno Leibniz; poiché, così come è congegnato il libro si adatta poco a ciascuno dei due scopi. Il Barié ha letto Leibniz, e la lettura gli ha suscitato molti pensieri. Li ha pubblicati così come sono sorti: interessanti, spesso acuti e profondi, ma poco limpidi ed ordinati; sì che il lettore che vuol conoscere Leibniz non trova facilmente il fatto suo; e chi desidera informarsi della dottrina personale del Barié, la trova così complicata di riferimenti, discussioni e polemiche, che difficilmente riesce a farsene un'idea chiara.

Sono queste però osservazioni, in certo senso, esteriori. L'essenziale del libro è un servirsi di Leibniz a scopi postkantiani e idealistici; e un accentuare, nell'esposizione di quella filosofia, il motivo unitario e la concezione dell'essere come spiritualità. Questo carattere volutamente e dichiaratamente tendenzioso dell'esposizione esime l'autore dall'assoluta esattezza e completezza storica, e gli permette di trascurare molti lati dell'attività di Leibniz, e numerosi suoi scritti [2] che interessano più che incidentalmente il filosofo. Essi gli avrebbero permesso di costruire un'immagine del suo autore notevolmente diversa da quella che risulta dalle lettere e dai saggi pubblicati nell'edizione Gerhardt, e gli avrebbero mostrato varie insospettate radici culturali e ideologiche dei suoi pensieri: essendo la filosofia di Leibniz (come ogni filosofia del resto) sorta non da alchimie concettuali, ma da una vastissima esperienza di cultura.

2 Il Barié si è servito quasi esclusivamente dei sette volumi delle opere filosofiche edite dal Gerhardt, e degli inediti pubblicati dal Couturat, ma non ha usato (benché ne ricordi l'esistenza) né i cinque monumentali volumi della nuova edizione dell'Accademia prussiana, né i sette delle Opere matematiche (salvo che per alcune citazioni non essenziali), né gli undici degli scritti storico-politici editi dal Klopp, né i sette dell'edizione Foucher de Careil (oltre ai due di lettere e frammenti inediti), né i sei dell'edizione Dutens; senza parlare degli innumerevoli frammenti mancanti in queste edizioni complessive e pubblicati separatamente da vari studiosi quali il Rommell, il Mollat, il Baruzi, il Jagodinski ecc.

Così, se egli fosse ricorso all'intera opera di Leibniz, anziché a una sezione sia pure importantissima di essa, quel razionalismo gli avrebbe rivelato i suoi rapporti molto al di là di quelli con Cartesio, Spinoza, Malebranche, Bayle, palesando interessantissime affinità con atteggiamenti della tarda scolastica e del tardo rinascimento, con alcune correnti laterali della riforma, del giusnaturalismo; con tutto quel complicato processo di pensiero, insomma, che, accanto e in parte al di fuori della più rigorosa tradizione filosofica, nella ideologia politica e religiosa, nella pubblicistica, nelle utopie, segna una linea ininterrotta dall'umanesimo fino all'illuminismo.
Così, d'altro lato, il calcolo integrale (di cui il Barié non tratta se non per esporre la notissima controversia col Newton sulla priorità della scoperta) avrebbe potuto illuminargli la via che condusse Leibniz al concetto di monade come realtà costitutiva del mondo e il passaggio dal suo principio immateriale alla materia estesa e consistente. Così gli studi di caratteristica (che egli considera solamente in iscorcio) avrebbero potuto interessarlo, per l'influenza decisiva da essi esercitata sulla formulazione logica del concetto di sostanza individuale.
Il Barié ci dà, insomma, un Leibniz ad uso esclusivo della sua filosofia. Ma l'uso è, se non sempre legittimo, sempre interessante. Per tutto il libro circola un profondo spirito filosofico: poiché il Barié è uno dei pochi in Italia che abbiano un genuino interesse speculativo; e Leibniz è un filosofo che non si può leggere senza ricevere continuamente da lui indicazioni di nuove vie da percorrere, senza essere tentati di tradurre in nostro linguaggio i suoi pensieri, di proseguire a modo nostro le sue esperienze.

Chiunque si accosti a Leibniz ne riceve un senso immediato di attualità e di fecondità. Ma in che cosa consiste questa attualità? Sembra che lo si possa apprezzare e sfruttare, e si possa predicare un ritorno a lui nelle direzioni più diverse ed opposte. Di qui l'interesse per la comprensione anche letterale della sua dottrina. Raramente si trova un pensatore più enigmatico; e raramente si ha come qui l'impressione che la soluzione dell'enigma possa essere feconda di sviluppi.

Crediamo che per il raggiungimento di questa comprensione sia di fondamentale importanza lo studio della successione dei pensieri nel suo sistema, cioè l'ordine di precedenza ideale di un concetto sull'altro: studio, questo, difficilissimo, nel quale la cronologia può aiutare solo in parte, perché troviamo già presenti nella primissima giovinezza tutti i concetti fondamentali che poi saranno svolti.
E a questo proposito è opportuno (e il Barié si attiene giustamente a questo principio) tenere ben distinto quello che è il fondamento ontologico del sistema leibniziano dalle conseguenze, gnoseologiche o altre, che ne derivano. Il fattore gnoseologico non è affatto primario in quella filosofia, la quale si presenta piuttosto coi caratteri di un netto oggettivismo e ontologismo; e la dottrina della conoscenza ne deriva (come ben fa notare il Barié) quasi come corollario, in occasione del tentativo fatto da Leibniz di confutare, alla luce del proprio sistema, l'antiinnatismo del Locke. In generale si può dire che in tutta la filosofia leibniziana c'è una parte che si può considerare come premessa, e varie altre formulazioni che non sono se non sviluppi e conseguenze.
Ora in che dobbiamo far consistere tale premessa sistematico-ontologica? Dalla risposta a questa domanda deriva il tono di ogni interpretazione leibniziana.
Questa premessa consiste a nostro parere nel concetto di sostanza, che si svolge poi in quello di monade. Da esso derivano tutte le più note e celebrate tesi leibniziane, dal concetto di rappresentazione alle « petites perceptions », all'armonia prestabilita. Ma per intendere appieno tale concetto di sostanza, bisogna considerarlo in tutta la sua estensione e la sua portata.
Esso presuppone tutta la teoria delle verità di ragione e di fatto, dei rapporti fra possibile e reale, fra la razionalità e Dio; teoria che Leibniz svolge ampiamente, e che il Barié ignora fino al penultimo capitolo della esposizione del suo sistema, dove se ne serve solo come di puntello per la sua dottrina personale. La sostanza leibniziana ha inoltre un fondamento logico che è in istretta relazione con la Caratteristica. Essa insomma si presenta come il punto di incontro e di coincidenza di due

processi di pensiero: uno ontologico, che possiamo indicare in una parola come l'applicazione del procedimento logico-analitico alle verità di fatto contingenti e al rapporto causale; l'altro fisico-metafisico, che ha il suo centro nel concetto di forza, nella negazione della materia come estensione, nella rappresentazione come tendenza a nuove percezioni.
Ora il Barié tiene conto solo di quest'ultimo processo; ed è quindi condotto ad accentuare, come motivo dominante del leibnizianismo, la spiritualizzazione e dissoluzione del concetto di materia. D'altro lato egli considera come appartenenti alla premessa logico-ontologica dottrine che non ne sono che lontane conseguenze. Egli pone al centro della sua trattazione l'armonia prestabilita fra anima e corpo; ma non mette abbastanza in luce (benché vi accenni a volte) che tale teoria non è se non un caso particolare del rapporto e dell'armonia di ciascuna sostanza con tutte le altre sostanze, delle monadi fra di loro. Il rapporto fra anima e corpo viene quasi a coincidere, per lui, col rapporto fra cause finali e cause meccaniche, fra intelligibile e sensibile; e così egli non fa che accostare tre concetti solo esteriormente affini, in realtà ben diversi ed aventi posti distinti l'uno dall'altro nella gerarchia delle idee leibniziane. La prima e più essenziale esigenza dalla quale sorge l'armonia prestabilita è quella di giustificare la coincidenza del contenuto di ogni sostanza individuale con quello di tutte le altre (in quanto ciascuna contiene in sé virtualmente il medesimo universo) escludendo però ogni influenza (in quanto ciascuna monade non ha finestre). Il rapporto fra anima e corpo non è da considerarsi se non come un'applicazione di questo principio ad un problema di attualità in quel tempo. Corpo ed anima vengono considerati qui come due sostanze, due monadi corrispondenti fra loro in maniera eminente (e questa corrispondenza darà luogo a difficoltà e incongruenze quando poi Leibniz concepirà ciascun corpo come a sua volta formato di monadi, e l'anima come la forma sostanziale del corpo). Ma in ogni modo, non ci sembra che dall'armonia prestabilita sia da svolgere come conseguenza essenziale la concezione del duplice ordine del reale, corporeo e spirituale. Concezione che, così come la intende il Bariè, è estranea al nucleo centrale del pensiero leibni-

ziano, derivando piuttosto da una esteriore applicazione dei suoi concetti alla soluzione di un problema del cartesianismo e dell'occasionalismo; e assume tutto un altro carattere quando si presenta come duplicità dei due ordini finalistico e meccanicistico, o delle verità di ragione e di fatto.
Su questa concezione, invece, il Barié si appoggia anche nella sua esposizione della gnoseologia leibniziana, nella quale si diffonde a parlare della distinzione fra il modo di rappresentazione dell'anima e quello del corpo; mentre il punto centrale di essa è la implicazione di ogni rappresentazione da parte del suo oggetto, in quanto collegata ad esso con un rapporto logico-causale. Su questa connessione logico-causale egli non si sofferma affatto, né sul concetto di monade che ne deriva. È invece questo il perno intorno a cui gira il sistema leibniziano; e la dissoluzione del concetto di materia (dissoluzione che c'è in Leibniz ed è importantissima) deriva da quel centro piuttosto che dal rapporto corpo-spirito nell'armonia prestabilita.
La realtà ha in Leibniz questo carattere: puntuale, attivo, svolgentesi mediante un rapporto causale che — considerato logicamente secondo uno statico concetto della causalità — è già analiticamente contenuto in essa. La materia, il mondo, tutto ciò che è concreto, si risolve e si dissolve in questo principio.
E se questo principio lo vogliamo chiamare spirito, possiamo farlo; purché ricordiamo che spirito, per Leibniz, è questo e non altro.

Senonché, ogni volta che si arriva alla parola spirito o ad una determinazione gnoseologica, si è tentati di interpretarla idealisticamente. È una violenza che il pensiero postkantiano fa sul nostro potere d'interpretazione e di sviluppo, di considerare tutto ciò che non è materiale nel senso comune della parola, come necessariamente svolgentesi in forma di soggettività e di pensiero. Ora, proprio la novità di Leibniz consiste nell'escludere questa costrizione e nell'additare altre direzioni, diverse da quella gnoseologica. Abbandonare questo suo motivo o « superarlo » in uno gnoseologismo, significa perdere la sua più grande originalità e ridurlo a schemi ben noti, per i quali,

direi quasi, non era necessaria la sua filosofia. « Spirito » significa per lui, è vero, dissoluzione, eliminazione della materialità; non significa però affatto alcunché di pensante. E lo stesso concetto di rappresentazione, sul quale egli fonda la sua dottrina della conoscenza, è così strettamente legato all'universalità logico-causale della monade, da avere un carattere essenzialmente ontologico. Il Barié nega il concetto della non comunicazione fra le sostanze, giudicandolo incompatibile con la potestà rappresentativa. Ma l'originalità di Leibniz consiste proprio in questo nuovo concetto della rappresentatività fondato sulla universalità chiusa in sé di ciascuna sostanza individuale. Se vogliamo intendere la rappresentatività come pensiero, correggerla cioè in senso idealistico, che bisogno abbiamo allora di ricorrere a Leibniz?

L'essere di Leibniz, insomma, è qualche cosa di assolutamente extramateriale, tale anzi che in esso la materialità si dissolve: ma non è affatto né autocoscienza, né pensiero. La sua differenza dal pensiero è circa altrettanto grande che la differenza fra il soggetto logico di una proposizione — il soggetto cioè contrapposto al predicato —, e il soggetto pensante, l'io, contrapposto al non io, all'oggetto. Due concetti, questi che hanno pochissimo in comune, fuorché il nome.

Ciò che invece ha in Leibniz carattere idealistico (o per lo meno prelude a soluzioni idealistiche) è il concetto di materia, quale si viene formando a poco a poco come aspetto parziale o ulteriore elaborazione (« aggregatum ») dalla originaria sostanza: privo di una sua realtà che non sia puramente apparente, « fenomenico ». Ma questo non implica che sia idealistica l'entità spirituale che gli sta alla base. La quale entità ha un suo valore appunto per la sua extra-soggettività, per quel suo assurgere all'universale per via ontologica, al di là di ogni passaggio attraverso il rapporto di soggetto-oggetto. Proprio quello che il Barié nega, cioè la rappresentatività intesa come propria della sostanza universale e chiusa in se stessa, non comunicante con le altre, ci sembra l'apporto fondamentale di Leibniz, e la direzione nella quale, trasposta nei termini dei nostri problemi, la sua esperienza può essere proseguita.

Fondandosi quasi esclusivamente sul superamento della mate-

rialità, il Barié lascia completamente in ombra l'aspetto individualistico dell'universalità della sostanza leibniziana, e dà di questa un'interpretazione che ci sembra troppo vicina a Spinoza: avvicina troppo, cioè, la sostanza a Dio, perdendo anche qui un motivo fondamentale del leibnizianismo cioè lo svolgimento dell'universalità della sostanza da una considerazione analitica dell'aposteriori, e trovandosi costretto a svalutare e rifiutare quel cardine della filosofia leibniziana che è la distinzione fra possibilità e realtà, quindi fra verità di ragione e di fatto.

Ma l'uso che si può fare di un filosofo può andare molto al di là della sua interpretazione; ed ogni uso è legittimo, quando è presentato come tale. Il Barié ha voluto servirsi di Leibniz come di uno stimolo al suo pensiero personale. Questo ci sembra forse troppo lontano da Leibniz perché il connubio possa apparire veramente fecondo. Ma, indipendentemente da Leibniz, in esso si trovano spunti interessantissimi. Tutto un sistema è abbozzato nell'ultima parte del libro: un idealismo ontologizzante che vuol negare la dialettica e sostituire ad essa la legge di continuità. Tesi nuove, sviluppi arditi, polemiche originali, delle quali non mi è possibile qui rendere conto; ma che legittimano la fiduciosa attesa per quel libro teoretico e sistematico che il Barié speriamo ci vorrà ora preparare.

III

Scritti filosofici

I

Programma

Supponiamo che l'uomo viva in un palazzo le cui porte sono tutte chiuse. Egli non ne ha le chiavi. Cioè: egli ne possiede un mazzetto, ma non sa se esse si adattino alle serrature, né quale chiave a quale serratura. Prova, riprova, si costruisce nuove chiavi, nella continua speranza di poter un giorno abitare tutto il palazzo. Lo scienziato è un uomo al quale è riuscito di aprire una porta. Una chiave, per sua fortuna o per sua abilità, ha girato nella toppa. Egli apre e trova nella camera immensi tesori. Li utilizza, li mette a disposizione degli altri uomini che lo ringraziano ammirati. Da quel momento la camera è accessibile a tutti. Entusiasmato lo scienziato vorrebbe aprire tutte le porte. La chiave comincia a diventare uno strumento pericoloso nelle sue mani. Egli la vuole usare dappertutto. Il risultato è che sfonda le serrature, ma ci vorrà poi una grande fatica per accomodarle e per trovare o costruire la nuova chiave che permetta di aprirle. (Fuor di metafora: p. es. la medicina è stata rovinata per secoli dall'ossessione del metodo meccanicistico, che aveva fatto meraviglie nel campo della fisica. E si è voluto risolvere tutto a base di anatomia, di rapporti e di modificazioni di tessuti. Nella maggioranza dei casi non si è cavato un ragno dal buco).
Il filosofo invece, cosa fa? Egli non ha avuto la fortuna o l'abilità di aprire una porta, ma anche lui è preso dall'ossessione di aprirla con la chiave dello scienziato o con un'altra di sua fattura. La sua ossessione è forse meno pericolosa che quella

* Inedito, databile intorno al 1938. Reca la scritta « abbozzo provvisorio e incompleto » (nota autografa di E. C.). Anticipa il discorso dell'*Apologo* successivo. [NdC].

dello scienziato, ma più intensa. Per lo scienziato essa è accessoria, sopraggiunta. Il massimo sforzo è già compiuto nel trovare la chiave. Il tentativo di allargamento è spesso solo abbozzato. Il filosofo, invece, è tutto fatto di questo bisogno. Egli è abbastanza accorto per avvedersi che il correre da una porta all'altra con la medesima chiave si risolve in un danno e in un disordine. Egli vuol soddisfare alla sua esigenza in un modo sistematico, che non lasci residui. La sua ossessione è che il palazzo sia completamente abitabile, aperto in tutte le camere, dai saloni ai ripostigli. Che cosa fa per soddisfarsi? Si costruisce un palazzo a suo uso e consumo, simile il più possibile a quello vero, in cui tutte le serrature siano apribili con una sola chiave o con le varie chiavi che ha a disposizione. Là si rinchiude, là gli sembra di vivere tranquillo. Ma il palazzo è di cartapesta, non di mattoni veri. In poco tempo crolla, si disfà. Le camere sono identiche a quelle dell'altro palazzo, ma sono vuote. Il poterle aprire non dà all'uomo maggior ricchezza o maggior potenza. A volte avviene che nel lavoro di costruire al filosofo venga fatto di trovare una chiave nuova, che gli altri uomini possono usare nelle varie serrature. In questo caso egli sarà ammirato e studiato solo per questa invenzione fortuita o strumentale, che nelle sue intenzioni non doveva essere che un dettaglio del grande edificio. E il grande edificio scompare. Dopo un secolo nessuno ci crede più, nessuno può più abitarvi dentro. Lo si considera come un bel rudere, come l'interessante documento di un'epoca; lo si apprezza per un certo impulso che indirettamente, nei suoi contorni, ha dato alle lotte e alle ricerche dell'umanità. Gli storici, gli esegeti, cominciano a smontarlo per vedere se, non potendosene più servire in blocco, non si trovi del buono fra il materiale della costruzione. E cominciano a distinguere « ciò che è vivo e ciò che è morto » e a manipolare il sistema ai propri fini. Ne risulta che ogni pensatore (come spesso anche ogni poeta) viene di regola apprezzato dai posteri per motivi che egli non avrebbe immaginato, e che sono estranei alle sue intenzioni fondamentali. Quello che egli aveva creduto il suo vero apporto alla cultura e alla civiltà viene considerato inutile. Il dispendio di energie è enorme. Vediamo gli uomini più intelligenti dell'umanità dirigere tutti i loro sforzi

per raggiungere mète che andranno poi completamente perdute; e siamo costretti a racimolare con fatica alcuni residui del loro lavoro.
Nella scienza le cose sembrano andar meglio. Siamo per lo meno nel palazzo vero, dove le camere sono piene di ricchezze; e là dove la chiave ha aperto la porta la potenza dell'umanità è stata infinitamente aumentata. Ma se la porta non si apre? Dai Greci al Rinascimento, per duemila anni, gli uomini si sono affacendati a costruire chiavi di tutti i generi e magnifici palazzi di cartapesta. Ma nessuna porta dell'edificio vero si è aperta ai loro sforzi. Da Galileo a Bacone in poi, alcune sembrano cedere. Quella del meccanicismo fisico si è addirittura spalancata. Ma quante restano ancora chiuse! Quale sarà per esse la chiave giusta? L'abbiamo già in mano o dobbiamo ancora costruircela? E come sfuggire alla continua tentazione di usare per ogni porta quella che ha fatto una volta buona prova, col rischio di rovinare tutto? La filosofia odierna, anziché costruire bei palazzi di cartapesta, dovrebbe proporsi il compito di affacciarsi a questi problemi, e tentare di mettervi un certo ordine, allo scopo di evitare sforzi inutili e raggiungere risultati il più possibile concreti. Dovrebbe anzitutto esaminare le chiavi che abbiamo in mano, cioè i criteri di ricerca, i metodi ermeneutici coi quali noi affrontiamo il reale e cerchiamo di renderlo utile ai nostri usi. Criteri che — oramai ciò è chiaro a tutti — trasformano radicalmente la realtà, operando una scelta che ci fa scorgere solo ciò che da essi può essere afferrato.
Ciò che noi chiamiamo realtà è evidentemente condizionato non solo dai nostri sensi, ma da tutto l'insieme delle forme, delle categorie, dei criteri associativi e interpretativi, senza dei quali non ci è possibile di tentare o di percepire alcunché. Criteri che noi potremo studiare, scomporre, modificare; senza poter mai uscire dal campo di una attività del soggetto, costitutiva della realtà stessa. Noi non possediamo, allo stato attuale delle nostre conoscenze, alcun mezzo per eliminare il polo soggettivo della nostra nozione della realtà; anzi abbiamo seri elementi per propendere a ritenere che la nozione di una realtà oggettiva da noi indipendente sia un'ipostasi della nostra mente dovuta ad un nostro fondamentale bisogno di contrapporre alcunché a noi

stessi, di urtarci contro qualche cosa, di polarizzare il contenuto della nostra coscienza in un passivo ed un attivo. (Vedi Fichte, Trascendenza interna). Ciò che chiamiamo realtà non è dunque né il soggetto né l'oggetto, ma alcunché nella costituzione del quale l'uomo con i suoi criteri e le sue categorie, ha una gran parte; e che noi, per comodità di studio, consideriamo per un istante come dato di fronte a noi, coscienti che con ciò noi poniamo di fronte a noi qualche cosa cui partecipiamo noi stessi.

Ora questo « qualche cosa » gli uomini si sforzano di manipolarlo ai loro usi, di penetrare nella sua costituzione, di prevedere il suo divenire, di costruire in base alle previsioni. A seconda che si accentui il carattere oggettivo o soggettivo di questo lavoro, lo considerano un « penetrare nelle leggi della natura » oppure un « estrarre dalla natura un certo numero di elementi, regolarli per usarli a loro vantaggio »; un « cedere alla natura » o un « farle violenza ». E si chiamano positivisti o pragmatisti. Ma questa distinzione riguarda il significato metafisico dell'attività umana, non la sua conformazione, i suoi procedimenti, il suo fine: che è ciò che c'interessa qui di indagare per raggiungere risultati utili. Lo scienziato non conosce concretamente un problema del carattere pratico o teoretico della sua attività. Egli non si domanda mai, seriamente, se ciò che lo spinge alla ricerca sia « il bisogno di sapere » inteso come fine a se stesso o la speranza che gli uomini possano ricavare un utile dalla sua scoperta. Egli si dedicherà, secondo le sue attitudini, ad un campo più vicino alla ricerca pura o più vicino alle applicazioni. Ma, nella sua mente, ricerca e applicazione costituiscono un tutto unico di cui solo per comodità di studio e per la necessità della divisione del lavoro egli scinde a volta a volta le parti. La scoperta si considera come la naturale, evidente premessa dell'invenzione; l'invenzione come la conseguenza della scoperta. L'antitesi positivismo-pragmatismo non ha senso per lo scienziato, e non modifica in nulla il suo agire.

Lo scienziato lavora insomma su qualche cosa che egli ha di fronte a sé e della quale sono elementi costituenti alcune « forme » o « categorie » che provengono dalla sua mente, incorniciano la realtà, e gliela rendono comprensibile e afferrabile. Di

queste forme o categorie egli ne considera alcune come appartenenti alla realtà, esistenti assolutamente al di fuori di sé.
Quali sono? Sono quelle cui egli si sente necessariamente legato, di cui non può in alcun modo fare a meno, senza le quali gli sarebbe assolutamente impossibile vedere e pensare. Kant ne ha elencate alcune: Spazio, tempo, causalità, numero ecc. Egli ha riconosciuto sì che esse vengono imposte alle cose dallo spirito dell'uomo; ma col dare ad esse un carattere necessario ed a priori, ha ammonito gli uomini sulla impossibilità di uscire da esse. Infatti gli uomini comuni, senza preoccuparsi della loro provenienza e accontentandosi del fatto che di queste categorie non si può fare a meno, le attribuiscono senz'altro alla realtà.
Ma l'osservazione di Kant ha messo tutti sul chi vive; e la curiosità di vedere al di là del « velo di Maja » delle categorie si è fatta sempre più intensa. Si può dire che il pensiero filosofico scientifico si sia scisso a questo proposito in due opposte direzioni, a seconda che l'ammonimento di Kant sia stato seguito o no.
(1) Fra quelli che l'hanno seguito,
(*a*) gli scienziati hanno continuato a considerare le categorie come reali, e a lavorare in un mondo costruito sulla base di queste categorie; contentandosi a volte di mantenere nello sfondo l'ombra di un inconoscibile (Spencer, positivisti); oppure di acquistare coscienza della relatività dei loro sforzi; limitando il compito della scienza alla costruzione di ipotesi semplici e maneggevoli (Poincaré, pragmatisti). Su questa via essi hanno continuato ad ottenere buon numero di successi, proseguendo quell'indagine e quello sfruttamento della natura che era cominciato con Galilei e Newton e che consisteva nell'uso sistematico di quelle categorie che poi Kant elencò. Ma si ha già da qualche tempo l'impressione che il campo stia per esaurirsi e che non restino da fare in questa direzione se non scoperte particolari, di importanza ristretta.
(*b*) I filosofi, invece, insofferenti di qualsiasi dualismo o relativismo, e preoccupati di saldare l'unità del reale, preferirono eliminare la tentazione della « cosa in sé » col negarne addirittura l'esistenza; ed attribuire realtà assoluta al pensiero nella sua formazione universale. In tal modo essi soddisfecero con-

temporaneamente all'esigenza kantiana di non uscire dalle leggi del pensiero e al bisogno tipicamente filosofico di risolvere senza residui il problema della realtà; incuranti d'altronde che questo loro sistema li conducesse o no a un qualsiasi risultato apprezzabile che non si limitasse alla soddisfazione del loro bisogno di completezza.
(2) Coloro, invece, che « hanno disubbidito », sembrano a tutta prima disprezzare l'ammonimento di Kant e trascurare i limiti da lui posti: ma in realtà sono essi suoi figli molto più che gli ubbidienti. Quel limite, quella barriera appunto, li ha eccitati ad andare al di là: ha indicato loro la direzione verso cui rivolgersi. Cominciamo questa volta dai filosofi.
(*a*) Il filosofo vuol gustare il frutto proibito. Ma egli sa oramai che non potrà mai raggiungerlo con le categorie delle quali Kant gli ha indicato così chiaramente i limiti. Egli abbandona per sempre le illusioni della metafisica e della teologia — cioè i tentativi di affermare la realtà assoluta con gli strumenti della ragione — ed è alla continua ricerca di un altro strumento che gli permetta di raggiungere il suo scopo. Volontà, fede, intuizione, ispirazione: in una parola, l'irrazionale è ciò cui egli si affida. Ad esso egli attribuisce tutte le possibilità che mancano alle categorie della ragione. Con esso egli afferma di poter aprire tutte le porte del palazzo.
Ma che garanzie gli dà la nuova chiave? Semplicemente di non esser la vecchia. Ogni interpretazione irrazionalistica del mondo, là dove non consista in esplosioni di entusiasmo, è una polemica contro l'impotenza della ragione. Polemica spesso acuta e giusta, ma che non costituisce un motivo bastante per accettare come criterio definitivo tutto ciò che ragione non è.
Le esplosioni di entusiasmo, invece, sono a volte più interessanti e fruttifere. Esse ci permettono di penetrare, sia pure in modo confuso, nella costituzione interna di queste attività irrazionali; di conoscere un po' meglio quali siano i loro procedimenti. Ciò che ha paralizzato però tale indagine e non le ha permesso di dare finora se non scarsissimi risultati è che tali attività sono sempre state descritte appunto col presupposto e con l'esigenza di attribuire ad esse un valore assoluto, molto superiore a quello della ragione. Preconcetto il quale ha naturalmente defor-

mato la descrizione ed ha impedito qualsiasi seria indagine sull'uso che di questi atteggiamenti si potrebbe eventualmente fare. Anche qui la fretta di chiudere il circolo e il bisogno filosofico di rinchiudersi in un edificio abitabile in tutte le sue parti ha impedito di compiere qualsiasi vero progresso. E le interpretazioni irrazionalistiche della realtà si sono successe l'una all'altra senza condurre l'umanità ad alcuna conquista stabile. È questo un fenomeno che si ripete da secoli; ché la constatazione delle insufficienze della ragione e il tentativo di affidarsi ad attività irrazionali non data da Kant, ma è vecchio, si può dire, quanto la nostra civiltà. E la massa di esperienze che si è venuta raccogliendo, è, se non ordinata, pure imponente: e dà l'impressione di una grande miniera inesplorata, in cui il materiale prezioso è misto con le scorie.
Siamo qui ad uno stadio di evoluzione e di sfruttamento molto meno sviluppato che nel campo della ragione. Il materiale della ragione è stato esplorato a fondo, inventariato, ordinato dal pensiero greco e dalla scolastica. Con Galilei e Newton ha trovato il campo cui applicarsi, conducendo ai vastissimi risultati che conosciamo. Kant, infine, ne ha tracciato i limiti, segnando insieme (forse un po' in anticipo) l'esaurirsi della miniera dalla quale esso traeva ricchezza. Il campo dell'irrazionale probabilmente comprende regioni infinitamente più vaste che quelle della ragione, contenenti materiali del carattere più eterogeneo, atto agli usi più disparati. Il fatto solo che siamo abituati a classificarlo secondo la rubrica negativa del « non rientrare nella ragione » ci mostra lo stato disordinato delle nostre conoscenze al proposito. Ordinare questo mondo in modo che ci possa servire, analizzarlo con mente tranquilla e senza preconcetti entusiasmi od avversioni, liberarlo dal continuo incubo del confronto con la ragione ed infine tentare se alcuni dei dati così ottenuti ci possano servire come criterio per risolvere qualche problema, come chiave per aprire qualche porta: ecco il compito che si impone oggi alla nostra indagine. Va da sé che i metodi da usarsi non saranno i medesimi che si sono usati per il mondo razionale: e che l'ordine ottenuto non rassomiglierà neppure da lontano a quello che noi conosciamo nel campo logico-matematico. La parola stessa « ordine » non vuole avere

qui che un significato analogico. Si tratterà di attingere al mondo stesso dell'irrazionale per trovare in esso quei punti intorno a cui quella materia possa coagularsi e offrirci dei punti di appiglio per essere da noi usata. Sarebbe assurdo e avventato dare qui direttive e indicazioni. La riuscita di questo lavoro dipenderà dalla fantasia e dal fiuto di chi lo compie, dalla sua capacità di servirsi liberamente di esperienze fatte in altri campi, senza lasciarsene suggestionare, dalla mobilità e ricchezza della sua facoltà di combinazione. Il risultato massimo sarà di mettere l'umanità in possesso di una o più nuove chiavi capaci di scoprire nuove leggi del reale o, se preferite, di costruire nuovi sistemi di concordanza che si offrano al nostro uso e ci permettano di soddisfare alcuni nostri bisogni.

(*b*) Lo scienziato che dalla messa a punto kantiana ha ricevuto l'impulso di andare al di là delle categorie, non s'indugia però nella ricerca dell'irrazionale, che non offre, finora, alcuna presa ai suoi metodi. La sua mentalità è ancora imperniata completamente sul razionalismo logico-matematico che ha permesso ai secoli scorsi di compiere le grandi scoperte di cui vive la nostra civiltà. Ed il superamento che egli vuol compiere, non è un superamento di principio, trasportandosi d'un salto in un mondo completamente diverso, ma graduale, a volta a volta seguendo le esperienze che non sono giustificabili mediante le leggi finora conosciute. Egli non si domanda quale sia la realtà assoluta che si cela agli occhi degli uomini dietro il velo delle categorie; ma piuttosto come sia possibile apprendere ed organizzare il reale secondo categorie che siano diverse da quelle finora usate. In questo senso egli è molto meno realista che il filosofo idealista o mistico o che lo scienziato positivista. E in questo senso si può quasi dire che egli porti una conferma sperimentale se non alla necessità a priori delle categorie kantiane, almeno alla dottrina kantiana delle categorie. Lo scienziato di regola non ha letto Kant. Ma l'atmosfera diffusa del kantismo e la nozione stessa ...

II

Apologo su quattro modi di filosofare

Un padre, sentendosi prossimo alla fine, chiamò presso di sé i suoi quattro figlioli:
« Miei figli », disse, « io muoio. Nell'affidarvi per sempre la casa nella quale siete nati e vissuti, desidero darvi alcuni avvertimenti. Questo palazzo, lo sapete, è ricco e grande, e contiene tutto ciò che basta alla vita. I nostri vecchi l'hanno abbellito, perfezionato, reso comodo in tutte le sue parti; io stesso, secondo le mie deboli forze, ho contribuito all'opera.
« Ora tutto questo è vostro; sappiatene usare con senno e moderazione. Continuate l'opera dei padri; aumentate, migliorate il patrimonio ereditato, ricavatene gioia e frutto. E acconciatevi di buon grado all'unico limite che pongo solennemente all'uso di quanto io vi trasmetto: *Voi non dovrete mai uscire da questa casa.*
« Non ci riuscireste, del resto. Le porte sono murate, le finestre sono trasparenti, ma chiuse ed infrangibili. Ogni tentativo di trasgredire il mio divieto si risolverebbe in vostro danno e scorno: vi trovereste ... non voglio dire come vi trovereste.
« Voglio dirvi invece perché il mio divieto deve costituire per voi un motivo di orgoglio, anziché di umiliazione. Siete voi i primi della nostra stirpe a riceverlo; e questo è il segno della vostra superiorità. Io non ne seppi nulla da mio padre né egli dal suo; eppure non ci venne mai in mente di uscire dal palazzo. Non pensavamo neppure che fosse possibile, né mai sospettammo che il mondo non si esaurisse fra le mura di esso. Di queste mura quasi non ci accorgevamo, né dei vetri alle

* Pubblicato postumo, col titolo di *Apologo*, su « Sigma », I, 1° (1947), pp. 28-39.

finestre che modificano e deformano le immagini della strada. La strada che si stende a perdita d'occhio davanti a noi, cercavamo di scrutarla nei suoi minimi particolari, con lenti e cannocchiali; ma non pensavamo che potesse, con una svolta, sottrarsi completamente al nostro sguardo. La nostra ignoranza, insomma, ci faceva contenti; e lo spazio racchiuso fra queste mura ci sembrava infinito.

« Volete ora rimproverarmi di avervi mostrato che non è così? Di avervi aperto gli occhi, sottratto ad una illusione? Volete lamentarvi che l'infinito vi si è rivelato angusto, che il mondo vi si è mutato in una prigione?

« Fatelo, se volete. Io non mi posso pentire di avervi comunicato quanto ho scoperto con assidua meditazione e indagine instancabile. La nostalgia per la felicità del semplice è sempre vile e ipocrita; comunque, non conduce mai a nulla. E di ciò che sapete non potrete ormai più dimenticarvi.

« Sareste però ingiusti, se mi accusaste di avere ristretto il vostro campo d'azione. L'ho allargato, anzi. Il palazzo non è forse a vostra disposizione, oggi come una volta? Le sue risorse non sono ancora inesauribili? E la maggiore conoscenza non vi permette di usarne in modo più completo? Io non vi ho tolto nulla di quanto avevate. Non vi ho messo delle catene; vi ho solo rivelato l'esistenza di quelle che già avete. Mi chiedete ora di liberarvene. È chiedere troppo.

« Come potrei liberarvi? Io stesso non sono libero, e la mia azione è racchiusa nei vostri medesimi limiti. Per giungere alla mia scoperta non mi è stato concesso di uscire dalle nostre mura. Ciò che io vi dico non è il frutto di un miracolo che mi abbia permesso di vedere dal di fuori la nostra dimora, e me ne abbia quindi rivelato i limiti. È dovuto piuttosto a una analisi attenta e spregiudicata compiuta dall'interno, sui muri, sulle porte, sulle finestre, sulla disposizione delle camere, sul colore e l'illuminazione delle pareti. La mia scoperta non ha nulla di soprannaturale, né di misterioso. Ciascuno di voi la può rifare per conto proprio, solo che segua la via da me indicata, e si ponga nell'atteggiamento nel quale io mi sono posto. Oso anzi dire che nessuno di voi potrà oramai esimersi dal percorrere quella via e dal giungere alle mie medesime conclusioni.

Ma vedete anche voi che essa non conduce alla porta d'uscita. Dimostra anzi, piuttosto, che un'uscita non c'è, e chi la cerca non fa che girare affannosamente in tondo, ritrovandosi poi sempre al punto di partenza.

« Siate dunque uomini, e rinunciate a queste ricerche assurde. Se non vi posso dare la libertà, vi offro però qualche cosa che le somiglia: l'accettazione cosciente, virile, del vostro stato. Non ci sarà per voi modo migliore per rendervi degni della maggiore età. Le cose da fare sono molte. La casa, benché chiusa, è di estensione immensa e voi non avrete mai finito di conoscerla, di ordinarla, di lavorarvi dentro. Non perdetevi dunque in futili smanie e in vuote nostalgie. Guardatevi intorno, e lavorate ».

Disse, e spirò. Molto lo piansero i figli e gli tributarono grandi onori, come all'emancipatore della conoscenza e al pioniere di una nuova cultura. E veramente tutto testimoniava la grandezza della sua scoperta. Tornati alle proprie occupazioni, essi passavano di meraviglia in meraviglia. Sembrava loro di avere occhi nuovi, di vedere cose rimaste nascoste fino allora. Il palazzo, nel quale si erano sempre aggirati, un po' a caso, confusi dalla sua vastità, si presentava ormai semplice ed armonico nella sua struttura. La conoscenza dei suoi limiti permetteva di abbracciarlo interamente con lo sguardo, di percorrerne con ordine le camere e le sale. Molti oggetti nella nuova prospettiva acquistavano improvvisamente un significato ed un uso. I figli ebbero un po' l'impressione di essere divenuti più ricchi, o meglio di aver acquistato un senso che permetteva di godere per la prima volta le proprie ricchezze.

Ma le porte sprangate, ma le finestre chiuse, erano là, ben visibili ormai, a ricordare ad ogni istante l'avvertimento del padre. E quella vista, e quel ricordo, davano innegabilmente un tono di malinconia ad ogni godimento. Cercavano continuamente di distogliere la mente da quel pensiero, ma i fatti stessi ve li riconducevano. Provavano a ripetersi le argomentazioni del padre e dichiararsi soddisfatti, e dimostrare a se stessi l'inutilità di ogni sforzo per uscire: sempre l'assillo del mondo di fuori, dell'inafferrabile *realtà* che essi scorgevano attraverso i vetri delle finestre, e di cui percepivano i suoni dall'esterno,

li tormentava. Cominciavano a discutere fra di loro, a irritarsi, a litigare. Chi proponeva di disubbidire al padre, chi cercava artificiosamente di confutare, di distruggere la sua scoperta. Col passare del tempo, la faccenda anziché attenuarsi si faceva più acuta, e minacciava di portare per sempre la discordia in famiglia. Ciascuno dei figli si era creato uno stile, un atteggiamento, un comportamento, col quale tentava di liquidare dentro di sé la questione. E ad esso adattava le sue azioni e l'uso che faceva della casa. Ancora oggi stanno discutendo, contendendosi accanitamente varie camere, la disposizione dei mobili e degli arredi. Vogliamo perciò descriverli per vedere se non sia possibile metterli d'accordo ad uno ad uno. Cominciamo dal più vecchio.

Era costui già in età matura alla morte del padre, e fungeva da capo di famiglia. Era il più serio dei figli, il più concreto, il più positivo, benché non molto dotato di fantasia. Fin da piccolo si era dimostrato ingegnoso ed abile di mano. Il suo maggiore divertimento era sempre consistito nello smontare i giocattoli che gli venivano regalati, e nello studiarne minuziosamente le parti e i meccanismi. Aveva gli occhi sempre aperti, le mani pronte. A lui ci si rivolgeva quando si aveva bisogno di accomodare qualche danno o di migliorare qualche impianto. Con l'andar del tempo aveva tanto lavorato e armeggiato che la casa si era trasformata sotto le sue mani; egli l'aveva fornita di tanti dispositivi pratici ed utili e la vita in essa aveva enormemente acquistato in varietà ed intensità.
Di questo i fratelli ed il padre stesso gli dovevano gratitudine, benché non tutti amassero il suo fare asciutto e disadorno, la sua indifferenza e il malcelato disprezzo per tutto ciò che non fosse tangibile e costruibile, quel suo aggirarsi sempre indaffarato e sporco, con uno strumento in mano, incapace di sedersi tranquillamente a mensa, di partecipare a una pacata conversazione, di ascoltare una melodia. Lo accusavano sottovoce di grettezza e piccineria, di incapacità alle visioni generali. Sottovoce, però, perché tutti avevano bisogno di lui e nessuno si sarebbe sentito di rinunziare alle comodità di cui aveva rifornito la casa.

Egli dal canto suo poco si curava di queste critiche subdole, limitandosi a sorridere quando i raffinati e pretenziosi fratelli si trovavano nell'impaccio per qualche banale motivo. Capo di famiglia egli si sentiva, benché a volte venisse trattato come il servitore di tutti.
Per lui le parole del padre sul letto di morte furono qualche cosa di inaudito e incomprensibile. Abituato a vivere nella casa, e a conoscerla intimamente nei suoi minimi particolari, l'idea che essa non racchiudesse tutta la realtà, che la propria opera non si fosse svolta se non nel campo dell'apparenza, e non avesse nessun contatto col mondo vero, tutto questo gli sembrava impossibile e mostruoso. In fin dei conti, egli non riusciva neppure a rendersi ben conto di cosa ciò significasse: e il suo primo moto fu di scrollare le spalle.
« Sono fantasie di un vecchio », diceva, « castelli in aria costruiti da una mente stanca dal gran pensare. Se è vero che noi viviamo in una casa chiusa e limitata, perché nostro padre non ci ha fatto vedere il mondo di fuori? Io sono abituato a credere solo ai miei occhi e alle mie mani. Che ci sia ancora da scoprire molto e molto da lavorare sono d'accordo. Ma che tutto il nostro scoprire e lavorare sia, in certo senso, vano, che esso serva solo per noi e perda ogni valore fuori da queste mura; questo proprio non lo posso credere ».
E non ci credette, infatti, e continuò a lavorare come se il padre non avesse parlato. Ma nel corso del lavoro le parole del vecchio gli risuonavano sempre confuse all'orecchio e lo portavano, suo malgrado, verso i luoghi dai quali i limiti del palazzo e il suo distacco dal mondo esterno si potevano più facilmente scorgere. Immersosi nell'opera per scordare l'ammonimento paterno, vi urtava contro nei punti più impensati. Ciò lo irritava, lo paralizzava e gli toglieva la fiducia nel suo lavoro. Era poi diventato irritabile e sospettoso verso i fratelli, i quali si prevalevano della nuova scoperta per svalutare la sua attività.
« Ebbene », diceva, « e se anche fosse? Se fosse vero che questa casa nella quale viviamo è separata dal mondo da una barriera insormontabile; se fosse vero che l'oggetto delle mie ricerche e delle mie costruzioni non è la realtà, ma solo qualche

cosa di apparente, filtrato attraverso i vetri delle finestre; se anche così fosse, forse che il valore della mia opera ne verrebbe diminuito? forse essa sarebbe meno utile per questo? Che io indaghi, che io operi sulla realtà o su un'apparenza, non è forse in fin dei conti la stessa cosa, quando i miei ordini servono, le mie costruzioni portano comodità e benessere? Padroni voi, se volete, di rinunciarvi per il solo fatto che non si tratta della vera e propria realtà. Io, per me, continuerò a lavorare come ho sempre fatto e come se lavorassi sulla realtà. Non sento il bisogno di cambiar nulla ai miei metodi: né quel *come se* che sono disposto a mettere, per farvi piacere, davanti ai miei risultati, diminuisce in nulla, mi pare, il loro valore ».
Così diceva; e gli sembrava, per un momento, di essersi liberato dall'angoscia. Ma lo diceva con una segreta amarezza. E quel *come se* non cambiava forse nulla ai suoi risultati, ma gli toglieva ogni voglia di lavorare. Si accorgeva anche lui, ormai, della piccolezza della casa, e il pensiero dell'infinito campo sconosciuto che si stendeva al di fuori, gli faceva sembrar meschino questo suo affannarsi dentro le mura. Gli sembrava che lì dentro non ci fosse più niente da cercare; che il materiale fosse ormai esaurito. A volte veniva preso dalla frenesia di uscire, e si scagliava violentemente contro i vetri delle finestre cercando d'infrangerli con i suoi strumenti più pesanti. Restava ogni volta più debole e scornato, e si vergognava a lungo della ridicola figura fatta. Si sentiva vecchio, oramai, e pensava con nostalgia ai bei tempi della beata ingenuità, quando ad ogni passo credeva di aver carpito un segreto alla natura, e si era quasi convinto di far concorrenza a Dio. Stava a lungo seduto malinconicamente davanti alla finestra, fantasticando sul mondo di fuori e scuotendo tristemente la testa. Qualcuno, una volta, lo vide piangere.

Fra il primo e il secondo figlio non c'era stato mai buon sangue. Di caratteri completamente opposti, si erano sempre fatti una subdola concorrenza, contendendosi tacitamente il primato. Quanto l'uno era attivo e rapido nei movimenti, tanto l'altro era lento e solenne. Trascurato nel vestire e nei modi il primo, pulito, ordinato, il secondo. La mattina indugiava lungamente a

letto, a fantasticare, mentre l'altro era già al lavoro. E per difendersi dalle accuse e dalle ironie del fratello, si trincerava dietro un suo severo disprezzo di ogni lavoro manuale. Curava le proprie mani e le unghie, e amava toccare oggetti rari e delicati, che disponeva con gran gusto intorno a sé. Permalosissimo e non molto capace d'ironia, era geloso delle proprie cose, e non avrebbe mai permesso che mani profane le toccassero. Per la casa egli si aggirava con serietà e lentezza, senza fermare lo sguardo sui particolari, dilettandosi piuttosto delle vedute complessive, delle ampie sale, dei comodi gabinetti, delle lunghe fughe di portici. Amava dare ordini e giudizi, nei quali sopperiva alla mancanza di competenza sui particolari, con l'inquadrare il tutto in una visione generale e complessiva; si arrogava così il diritto di parlare su qualsiasi argomento e nessuno era capace di chiudergli la bocca.

Ma nonostante questi aspetti poco simpatici del suo carattere, non si poteva negare che egli fosse l'unico a conoscere profondamente la casa, nel suo disegno, nella sua struttura, nella disposizione dei locali. Egli fu il solo, in fin dei conti, a capire subito la portata e il significato dell'ammonimento paterno, e s'incaricò, fin da principio, di illustrarlo ai fratelli. Si attagliava, del resto, quell'ammonimento, molto bene al suo carattere poco curioso e amante dei luoghi rinchiusi. Non durò fatica ad adattarvisi, né mai provò un vero desiderio di uscire sulla strada per vedere come fosse fatta. Ciò che egli sentiva di fronte alla proibizione paterna, non era il bisogno di gustare il frutto proibito, ma piuttosto un senso di dignità offesa per aver dovuto sopportare un divieto, un sentimento per la *diminutio capitis* che ne derivava. Era abituato a considerare la propria casa come tutto l'universo, e sé come il centro di essa. Ora mal si acconciava a pensare che essa racchiudesse un piccolo spazio limitato, di là dal quale ci potessero essere strade e campi inaccessibili, e infine altre case, altrettanto belle e adorne come la sua.

Restò per un certo tempo cupo e pensieroso. Poi, un bel giorno, corse alle finestre, abbassò le imposte e annunciò trionfante ai fratelli: « La strada non esiste. Essa è un semplice miraggio della nostra vista. Nostro padre, buon'anima, ha compiuto uno

sforzo prodigioso per scoprire che viviamo in una casa, e per determinarne i limiti. Ma proprio questo sforzo gli ha impedito di compiere l'ultimo passo che restava da fare: di accorgersi che dietro a quei limiti non c'è niente. È inutile che voi facciate quella faccia incredula, che mi spingiate verso la finestra, che mi mostriate la strada col suo traffico incessante, i campi con le loro messi, il cielo, il sole; chi vi dice che tutte queste cose non siano dipinte dietro i vetri? Li avete mai aperti, voi? Li potreste mai aprire? Per poter parlare di una strada esistente veramente fuori della nostra casa, bisognerebbe poter spalancare le finestre. Ma questo non lo potremo mai fare, né lo ha mai fatto nostro padre. Quando egli dunque ha parlato di una strada reale, è andato più in là di quanto avrebbe dovuto; e anziché proibirci di andar fuori, avrebbe dovuto avvertirci che un di-fuori non c'è ».
I fratelli lo guardavano attoniti, e ridevano un po' sotto i baffi. Egli si irritava e li accusava di scarso senso speculativo. « Ebbene », diceva taluno, « allora la scoperta di nostro padre è stata vana. Allora è vero quello che credevamo prima, che la nostra casa veramente è tutto il mondo, e il mondo si esaurisce in essa? ».
« La scoperta di nostro padre non è stata vana », egli rispondeva. « Prima di lui non ci accorgevamo neppure di abitare in una casa; ora lo sappiamo. I muri e le finestre, la differenza essenziale fra la casa e la strada sono stati scoperti da lui, e costituiscono la sua gloria imperitura. Ma il suo errore è consistito nel credere che la casa fosse l'apparenza e la strada la realtà. È invece vero il contrario. La vera realtà è la Casa, che d'ora in poi scriveremo con l'iniziale maiuscola. Fuori di essa non c'è niente, in essa tutto si esaurisce, essa è infinita. Anziché perdervi in vane fantasticherie sul mondo di fuori, e stare in adorazione dello spettacolo che vedete dalle finestre, adorate piuttosto la Casa che è vostra e insieme di tutti. Voi la potete modificare, se volete; essa è anzi in perpetuo divenire per l'opera vostra e per il vostro lavoro; è sempre nuova ai vostri occhi. Vedete, io vi ho restituito la dignità e l'onore, vi ho finalmente liberato dalle catene di cui il padre vi aveva reso edotti ».
Ma i fratelli poco si curavano di questa liberazione che non

mutava nulla al loro stato effettivo e rinserrava, quasi, ancor più la loro prigione. Lo lasciavano parlare, e talvolta reagivano infastiditi dalla sua magniloquenza. Egli se ne andava indispettito, e si metteva a percorrere in lungo e in largo il palazzo. Molto si preoccupava della sua struttura e dell'armonica disposizione delle camere. Progettava ampliamenti e abbellimenti. Faceva abbattere pareti divisorie, allargare i passaggi, decorare i soffitti. Il grande salone dell'Arte ricevette da lui una definitiva sistemazione. Il portico della Storia divenne uno dei passaggi più ammirati e frequentati. Egli si compiaceva della sua opera, ed amava condurre i visitatori attraverso i successivi appartamenti, mostrando come la casa avesse oramai una sua intima coerenza, come le varie parti fossero collegate in modo che ciascuna presupponesse le precedenti e preparasse le seguenti. Di qusta *circolarità* o *sistema* si gloriava come della sua conquista più alta. La casa gli sembrava oramai opera sua. In essa si sentiva forte, corazzato, padrone. Si sentiva il diritto di aspirare alla primogenitura.

Il terzo figlio era sempre stato di carattere difficile. Insofferente di ogni costrizione, aveva dato al padre e ai fratelli maggiori parecchi pensieri. Non si sapeva come prenderlo. Voglia di studiare ne aveva sempre avuta poca e non c'era nessuno da cui si lasciasse ammaestrare. Scontroso e presuntuoso, affettava un supremo disprezzo per ogni attività regolare e organizzata. Pretendeva di giungere direttamente, senza applicazione, là dove gli altri arrivavano solo dopo lunghe fatiche. E il più sconcertante era che a volte vi riusciva. Aveva una strana agilità nel muoversi, un occhio acuto per le vie più brevi, per le impensate semplificazioni. Era l'unico dei fratelli che avesse disposizione per gli sport, per la musica, per l'arte, l'unico che avesse un gusto creativo. Nella sua camera regnava un supremo disordine, in mezzo al quale egli stesso non si orizzontava. Ma chi sapesse cercare, vi poteva trovare cose meravigliose: disegni strani e geniali, progetti fantastici e pur pieni di *verve* e di acume, congegni ingegnosi, un'infinità di cose incominciate e lasciate a mezzo. Era bello nella persona, alto, aitante e le donne andavano pazze per lui. Ma c'era qualcosa di oscuro e torbido

nel suo sguardo che lasciava perplessi.
Alle parole del padre egli non pensò neppure un istante di ubbidire. Un divieto infatti non significava per lui che lo stimolo ad infrangerlo. Gli sembrava di non respirare più nella casa, di non avere spazio per muoversi. Correva in su e in giù come una belva in gabbia. E a chi lo ammoniva con i soliti ragionamenti, e gli predicava la moderazione e il buon senso, rispondeva sprezzante: « È roba per voi, questa. Tenetevela la vostra casa, se vi sembra tanto bella. Io ne uscirò a costo di morire ». E un giorno si scagliò contro il muro, fece una profonda breccia e scomparve. Grande fu la impressione degli altri. Accorrevano alla breccia non tanto per salvare il fratello, quanto per vedere se da essa si potesse scorgere qualcosa del mondo di fuori. Ma dai meandri della spaccatura, tutta ingombra di pietre e di calcinacci, non filtrava neppure un filo di luce.
Si domandavano se sarebbe tornato — gli uni con sincera curiosità per ciò che avrebbe raccontato, gli altri con un senso acuto d'invidia e di incredulità. Tornò infine, stanco, lacero, sanguinante, con gli occhi smarriti e abbacinati. Tutti gli si affollarono intorno ma ci volle parecchio prima che potesse articolar parola. Finalmente, quando fu un poco rimesso, girò uno sguardo sprezzante intorno a sé. « È inutile che vi racconti quello che ho visto », mormorò, « non lo capireste ». E poiché gli altri lo guardavano delusi, continuò sempre più eccitato: « Come potrei, del resto? Avrei bisogno di una lingua speciale. Chi è sempre vissuto fra queste mura non può farsi un'idea di quello che c'è di fuori. Non ha i sensi adatti. Se io avessi voluto portarvi qua dentro qualche cosa di ciò che ho visto e toccato, si sarebbe trasformato nel varcare questa soglia, nell'entrare in questa atmosfera avrebbe perso ogni suo carattere originale. Voi l'avreste potuto afferrare e capire, forse, ma avreste afferrato ormai un oggetto appartenente alla casa, non più al mondo vero. Il mondo vero non è per i pigri e non si lascia conoscere da chi vuol rimanere al sicuro. È per i forti, per i temerari, per coloro che sono pronti a mettere tutto in gioco. Chi vuol vederlo mi segua. Il rischio è grande, ma la posta è immensa, e solo chi è disposto a perdere tutto può tutto guadagnare ».

I fratelli rimanevano un po' perplessi, e non sapevano se credergli o no. Egli riprendeva intanto ad aggirarsi per le stanze col suo fare superbo e distaccato. Oramai non aveva che parole di disprezzo per ciò che gli stava attorno. Sembrava un provinciale ritornato al paese nativo dopo un viaggio in città. Tutto era meschino, povero, incolore di fronte a quello che aveva visto sulla strada. E intanto, a poco a poco, si veniva a sapere che cosa aveva visto. Parlava di grandi case, immensamente più belle della sua, più complete, più ricche; di uomini con la vista mille volte più acuta, con le mani mille volte più abili e più forti. Raccontava che nel mondo vero, nel mondo della strada, tutto ciò che nella casa sembrava una limitazione, un impedimento, non esisteva. Si poteva camminare in linea retta all'infinito; senza mai incontrare un muro. Non esisteva la morte, né il tempo: si poteva essere contemporaneamente in più luoghi. A volte anche si divertiva a raccontare come tutto nel mondo vero fosse invertito, le case col tetto per terra e le fondamenta per aria, gli uomini con la testa all'ingiù.
Tra i fratelli c'era chi lo ascoltava avidamente; ma rimanevano quasi sempre delusi. Non trovavano mai in ciò che egli diceva qualche cosa di veramente nuovo. Sembrava loro che tutte queste cose le avrebbe potute immaginare benissimo anche uno che non si fosse mai allontanato dal palazzo. Gli ingredienti di cui erano composte erano poi sempre quelli a loro familiari; la differenza consisteva solo nelle dimensioni, o nel portare una caratteristica ad un grado estremo di elevatezza e di purezza, o nel considerare un processo realizzato all'infinito, o semplicemente nel combinare le cose diversamente da come si era abituati. Ci fu chi cominciò a sospettare che egli fosse un impostore, e non avesse visto nulla di ciò che raccontava. Ma a conoscerlo bene non c'era da dubitare della sua buona fede; per lo meno di quella buona fede esteriore che consiste nel non proporsi esplicitamente di mentire e di ingannare il prossimo. È accertato che egli era pienamente convinto di essere uscito dalla casa e di avere percorso un buon tratto del mondo esterno. Se poi avesse preso tutte le precauzioni per assicurarsi di non essersi ingannato; se non avesse scambiato per il mondo esterno qualche tratto poco frequentato del palazzo, in cui egli si trovava

per la prima volta; se il desiderio di vedere qualche cosa di nuovo e straordinario non gli avesse eccitato la vista, dipingendogli a colori vividi e lucenti una realtà non molto diversa da quella a cui era abituato fra le pareti domestiche — questo la critica non l'ha potuto né lo potrà mai accertare.
Questo mondo esterno fatto a immagine e somiglianza della casa, comunque, entusiasmò alcuni, ma lasciò delusi e increduli gli altri. E nessuno seppe mai se il terzo fratello fosse effettivamente uscito dalla casa.

L'ultimo dei figlioli non aveva partecipato alla contesa dei primi tre. Nato quando gli altri erano già adulti, egli era in fasce alla morte del padre. Le rivelazioni di questi negli ultimi istanti di vita egli non le aveva udite, ma era cresciuto in mezzo alle discussioni che avevano suscitate; e la sua infanzia era stata così piena del ricordo di esse, che per lui esse rappresentavano qualche cosa di evidente e naturale, un dato di fatto del quale non gli veniva neppure in mente di dubitare.
Di questo dato di fatto egli non provava però alcun disturbo; il suo temperamento quieto e positivo vi si accomodava ottimamente. In esso egli non vedeva nessuna limitazione, e nell'udire le convulse discussioni dei fratelli, si domandava a volte con una certa ironia se fosse proprio necessario guastarsi il sangue per così poco. Le sue maggiori simpatie erano per il maggiore dei fratelli, che gli faceva un po' da padre. Amava il suo fare concreto, il suo carattere chiuso e di poche parole. Lo accompagnava nei giri per la casa, apprendeva con passione il suo mestiere, imparava a conoscere il palazzo in tutti i suoi particolari e nei suoi segreti. Cominciò a sostituirlo nei lavori più facili, e in breve divenne provetto e superò il suo stesso maestro. Portava nel lavoro uno spirito più giovanile ed audace, una visione più vasta, una certa spregiudicata aggressività.
Il fratello maggiore lo guardava con malinconica compiacenza. Non si sentiva oramai più in grado di seguirlo nelle sue temerarie evoluzioni, nei suoi progetti audaci e un po' strambi. Ma sapeva che questo giovanetto dall'apparenza tranquilla e modesta, dal fare attento e riflessivo, aveva raccolto il meglio del suo insegnamento; sapeva che quei progetti non erano strambi che

in apparenza, poiché erano fondati su studi seri e rigorosissimi, e avrebbero potuto portare molto lontano. E si rallegrava tacitamente di essere stato capace, nei suoi tardi anni, di mettere in moto una forza così genuina.
Gli altri due fratelli poco si occupavano del minore. Erano troppo occupati dei loro problemi personali. Ma egli non li perdeva d'occhio, e subiva quasi senza accorgersene la loro influenza. Dal secondo aveva imparato a conoscere il palazzo nelle sue grandi linee costruttive, nella sua completa e pur così armoniosa struttura. Ma per il terzo aveva una segreta ed inconfessata simpatia. Lo accomunava a lui l'insofferenza per la vita tranquilla fra le mura e l'incredulità verso l'opinione che il mondo si esaurisse lì dentro. Questa gli sembrava anzi una tesi presuntuosa e filistea escogitata per soddisfare il proprio orgoglio senza correre pericoli. E non condivideva affatto il rispetto reverenziale che i due fratelli maggiori mostravano per le mura maestre della casa. Si accorgeva che il vivere in essa costituiva una limitazione essenziale; e provava anche lui un certo stimolo a disubbidire al precetto paterno. Ma ciò che non riusciva a condividere era il furore del terzo fratello; quella rabbia sovvertitrice che lo faceva dare con la testa contro i muri e fantasticare totali distruzioni. Per lui non si trattava di un problema di dignità, non gli importava affatto di decidere se il mondo in cui viveva fosse o meno *reale*. Aveva semplicemente la sensazione che di là dalle mura ci fosse qualche cosa che avvicinata opportunamente si sarebbe potuta afferrare per servirsene. Ed aveva una grande curiosità di vedere come fosse fatta. Alle discussiosioni fra i fratelli non prendeva mai parte. Non si preoccupava di decidere chi avesse ragione; ma studiava con attenzione i vari atteggiamenti di ciascuno, pronto ad imitarli, qualora ciò fosse riuscito utile ai suoi scopi.
Per questo i tentativi di sortita del terzo fratello lo interessavano. Si avvicinava alla breccia con profonda attenzione; ma mentre gli altri non facevano che mettere l'occhio alle fessure nella speranza di vedere al di là, egli ne approfittava per osservare la costituzione del muro. Prendeva in mano i mattoni, ne studiava la forma, la disposizione, la misura. Osservava la composizione del cemento, ne provava la consistenza, la stabilità.

Tutto guardava con cura meticolosa, poi ritornava nella sua camera, tranquillo e taciturno. Di quanto aveva visto non faceva per il momento alcun uso. Lasciava che maturasse nella sua mente, senza impazienze.

III

Critica filosofica e fisica teorica

L'ovvio è difficile da dimostrare — e non sempre è vero.

Eddington

Emanuele Kant scriveva nel 1787 [1]:

Quando Galilei fece rotolare le sue sfere lungo il piano inclinato, con un peso scelto da lui stesso, o quando Torricelli fece sopportare all'aria un peso che egli aveva già in precedenza concepito come uguale a quello di una colonna d'acqua a lui nota; o quando, più tardi, Stahl trasformò metalli in calce, e questa di nuovo in metalli, togliendo ed aggiungendo ad essi qualche cosa; fu come se per tutti i ricercatori della natura sorgesse improvvisamente una luce. Compresero che la ragione vede solo ciò che essa stessa produce secondo il proprio disegno; che essa deve andare innanzi coi principî dei suoi giudizi secondo leggi fisse, e costringere la natura a rispondere alle sue domande, anziché lasciarsi condurre da essa, per così dire, colle dande; poiché altrimenti le osservazioni, fatte a caso e senza alcun piano precostituito, non si organizzano in quella legge necessaria che la ragione cerca e di cui ha bisogno. La ragione deve avvicinarsi alla natura, avendo in una mano i propri princìpi, secondo i quali solo fenomeni concordanti possono essere considerati leggi, e nell'altra l'esperimento, che essa ha escogitato secondo quei principî; per essere da essa ammaestrata, ma non a modo dello scolaro che accetta tutto quello che il maestro gli dice, bensì del giudice in funzione, che costringe i testimoni a ri-

* Pubblicato postumo in « Sigma », II, 4°-5°, 1948, pp. 261-292. Il saggio successivo (« Filosofia e scienza ») costituisce un parziale seguito di questo primo capitolo d'un volume incompiuto, che recava a sua volta lo stesso titolo parziale, « Filosofia e scienza » [NdC].

1 *Kritik der reinen Vernunft.* Prefazione alla seconda edizione [traduzione di Colorni].

spondere alle domande che loro fa. E così perfino la fisica è debitrice della così vantaggiosa rivoluzione del proprio modo di pensare, unicamente all'idea di attenersi a ciò che la ragione stessa introduce nella natura, nel ricercare in questa (e non attribuirle arbitrariamente) ciò che da essa deve imparare e di cui, per conto proprio, non saprebbe nulla. Per questa via la scienza naturale ha cominciato a porsi sul sicuro cammino scientifico, mentre per tanti secoli non era stata altro che un puro andar tastoni.

Nel 1939, uno dei più audaci scienziati-filosofi contemporanei scriveva:

Credo che l'intero sistema delle ipotesi fondamentali possa essere sostituito da principî epistemologici. O, per esprimere ciò in modo equivalente, che tutte le leggi di natura che sono ordinariamente classificate come fondamentali, possano essere del tutto prevedute per mezzo di considerazioni epistemologiche. Esse corrispondono ad una conoscenza *a priori* ...[2].

Nel secolo e mezzo che corre tra queste due formulazioni, è tutto lo sviluppo della fisica moderna[3].
Siamo autorizzati a ritenere che Kant si rallegrerebbe oggi della parola di Eddington, e considererebbe realizzato il suo sogno?
La prefazione alla seconda edizione della *Critica della Ragion Pura* ci dà delle chiarissime indicazioni sulle intenzioni che hanno mosso Kant nella sua opera. Egli vi appare dominato dalla suggestione di quelle rivoluzioni del pensiero, di quegli improvvisi capovolgimenti ed inversioni di punti di vista, che permettono d'un colpo di scoprire la nascosta ragione di ciò che appariva miracolosa concordanza o segno di una organizzazione finalistica del mondo. La scoperta copernicana che tutto l'universo sembra ruotare intorno alla terra, solo perché la terra ruota intorno a se stessa, è l'esempio più appariscente di

2 Eddington, *La filosofia della scienza fisica*, Bari 1941, p. 70. A bella posta ho messo dei puntini di sospensione al posto della fine di questa frase, che suona: « ... e sono perciò *interamente soggettive* ». Eddington usa la parola *soggettivo* con una certa ingenuità, da non filosofo; e questa espressione, messa accanto alla citazione kantiana, avrebbe falsato il suo pensiero.
3 Mi sembra molto più giusto far cominciare la nuova epoca della fisica con la scoperta delle geometrie non euclidee, iniziatasi verso il 1820, anziché, come è d'uso, con la teoria della relatività e con la scoperta del quanto d'azione, intorno al 1900. Vedremo meglio in seguito i motivi che giustificano questa veduta.

tali rivoluzioni. Ma altre, più profonde ed intime, compiute nel medesimo senso, hanno aperto d'un tratto alla matematica e alla fisica la *via regia* della scienza. Non si deve credere, dice Kant, che sia stato così facile alla matematica trovare la propria strada. Per lungo tempo (e specialmente presso gli Egizi), essa non fu che un puro brancolare; e la rivoluzione che le permise di avviarsi per un cammino sicuro e di inesauribile fecondità, è dovuta alla felice intuizione di un sol uomo. « Il primo che dimostrò il triangolo equilatero (si sia poi chiamato Talete o in qualunque altro modo) fu come illuminato da una luce improvvisa. Si accorse che non si trattava semplicemente di osservare la figura o magari di andare in traccia del suo puro concetto per imparare (per così dire) da esso le sue caratteristiche; ma di produrla (per via di costruzione) mediante quei concetti a priori che egli stesso in essa inseriva e rappresentava; e che, per essere certo a priori di alcunché, egli non doveva aggiungere alla cosa nulla, se non ciò che seguiva necessariamente da quello che, secondo il proprio concetto, egli stesso aveva introdotto in essa ».

Il progresso del pensiero umano, o per lo meno della scienza, è dunque fatto, per Kant, di improvvise rivoluzioni, di « operazioni di cataratta » che illuminano d'un tratto un intero campo di ricerche e permettono di imboccare quella via per la quale poi la scienza proseguirà sicura all'infinito. Si tratta, in sostanza, ogni volta, di vincere un'illusione antropomorfica, o, se vogliamo, di compiere un atto di umiltà. È solo il nostro sciocco orgoglio che ci fa porre la terra al centro dell'universo e ruotare gli astri intorno a lei; che ci fa considerare l'uomo come il fine della creazione, e figurarci Dio a nostra immagine e somiglianza. Ciò che nella natura ci appare conforme alla nostra mente ed ai nostri fini, lo è solo perché noi mescoliamo continuamente, senza accorgercene, i confini della nostra mente alla considerazione della natura. Nessuna meraviglia dunque. Nessun miracolo, nessun privilegio per noi se l'immagine che ne risulta presenta una notevole concordanza con i concetti e le forme del nostro intelletto.

Può apparire a prima vista strano e paradossale che chi abbia avuto il coraggio di compiere per primo questo capovolgimento,

di vincere nel proprio animo l'idolo antropomorfico, sia ripagato da un'immensa messe di risultati. Kant insiste sul fatto che è un solo uomo, in genere, a osare la rivoluzione. L'umanità è costretta a seguirlo, quasi suo malgrado, dal grande successo del nuovo atteggiamento, dalla straordinaria fecondità che viene a premiare l'atto di modestia. Si potrebbe pensare che chi sfata la leggenda di un mondo in sé ordinato ed armonico adattantesi quasi per miracolosa compiacenza ai nostri organi di presa, non debba trovarsi intorno, crollata quella illusione, altro che caos e disordine.

Se la regolarità e l'armonia non sono qualità effettive del reale, ma condizioni da noi imposte ad esso, si potrebbe ritenere che questo riconoscimento facesse cadere l'edificio della scienza per non lasciare al suo posto che la bruta casualità.

Di fatto avviene il contrario. Conosciuta una volta l'origine a priori delle leggi, esse perdono sì il loro fascino misterioso; ma entrano con molto maggior sicurezza in nostro potere. Non siamo più costretti a ricercarne gli effetti nel mondo esteriore, accogliendo di volta in volta la regolarità come un grazioso dono del Creatore; ma penetriamo nel meccanismo interno onde tale regolarità viene proiettata nel mondo; e, anziché cogliere a posteriori e quasi a caso i frammenti di noi stessi nella *realtà*, meravigliandoci poi che le *leggi della natura* siano così consone alle nostre forme intellettuali, teniamo in mano le fila dell'intreccio da cui nasce questa illusione, e la dominiamo, per così dire, panoramicamente; divenuti oramai padroni di essa, capaci di seguirla in tutte le sue evoluzioni, di prevederla nei suoi sviluppi.

È come se si fosse penetrato il trucco di un abile prestigiatore. Abbiamo perso ogni credenza in una forza misteriosa che lo animi, ma siamo divenuti di colpo capaci di ripetere i suoi giuochi e di variarli all'infinito.

Il dominio della natura è divenuto così il prezzo dell'incredulità; o (se vogliamo togliere alla cosa questo aspetto faustiano di mercato col diavolo) l'umiltà, la rinuncia all'elezione e alla primogenitura, l'abbandono del folle sogno dell'assoluto « eritis sicut Deus, scientes bonum et malum » viene ricompensata con uno straordinario dominio sul mondo. È come se la grazia ve-

nisse a toccare proprio colui che ha cessato di sperarla. Il coraggio di riconoscersi abbandonato da Dio, di rinunciare ad essere il centro e lo scopo dell'universo, apre immediatamente l'occhio agli uomini, li arricchisce d'un immenso patrimonio.
A bella posta abbiamo espresso queste cose in un linguaggio mistico. Quando Kant parla di rivoluzioni dovute all'ardimento di un sol uomo, di illuminazioni subitanee, di vie improvvisamente aperte a chi brancolava alla cieca, c'è in lui sicuramente la coscienza che una vera grande conquista conoscitiva è sempre frutto — più che di uno sforzo logico o di uno sviluppo dialettico — di un capovolgimento affettivo e morale; di una inversione di valori, di una vittoria conquistata contro se stessi e contro ciò cui con più profondi e tenaci ed inconsci vincoli siamo legati. Chi compie per primo un capovolgimento della portata di un Talete, di un Copernico, di un Bacone, deve anzitutto combattere nel suo intimo una lotta non molto diversa da quella che combatte l'uomo che voglia raggiungere lo stato di perfetta passività ed umiltà di fronte al suo dio. Molinos diceva che non bisogna chiedere nulla a Dio, neppure la propria salvazione. Lo scienziato deve pure rinunziare all'idolo di una natura che parli il suo medesimo linguaggio, di un mondo organizzato in vista dei suoi bisogni e dei suoi organi. Solo questa assoluta vuotezza e purità, questa mancanza di *anticipazione* gli permetterà di aprire gli occhi su se stesso e sul mondo, di capire quanto di se stesso egli avesse proiettato fin ora sul mondo, e di divenire padrone di questa attività proiettante. Ad un uomo che cercava la grazia, fu detto un giorno:

« Tu desideri la grazia, e ti prepari a richiederla. Ma sei sicuro di riconoscerla il giorno che essa ti toccherà? Se fosse tutt'altra cosa da quello che tu ti attendi? Se ti facesse perdere Dio anziché trovarlo? ».
« Ebbene », rispose, « non sarebbe più la grazia. Non avrei alcun motivo di chiamarla con quel nome ».
« In verità ti dico », gli fu replicato, « che tu non sei degno di ricevere la grazia ».

Lo scienziato non è molto diverso da quell'uomo. Finché egli

si attende dalla natura risposte benevole a suo riguardo, e la interroga come se essa gli fosse amica e fatta della sua medesima sostanza, riceve solo risposte monche ed imprecise; gli tocca di andar tastoni alla ricerca di frammenti di ordine e regolarità. Solo quando rinuncia alla pretesa di una legge conforme al proprio intelletto, il mito di una natura bella e ordinata gli appare come una illusione del proprio orgoglio e del proprio amore per se medesimo. Solo allora la grazia della conoscenza gli viene largita a piene mani; solo allora l'intimità raggiunta con quella illusione, gliela rende fruttifera. Egli ha perso la natura, ma ha trovato se stesso; e sempre là dove aveva ammirato armoniche concordanze e mirabili e semplici simmetrie, queste gli si rivelano come null'altro che la propria immagine, proiettata e moltiplicata all'infinito da un ingegnoso giuoco di specchi. Conoscenza della natura è allora il possesso di questo giuoco nascosto; e scienza non è che la capacità di servirsene; di usarlo ai propri fini, modificandone e variandone gli effetti, riproducendo con metodo quello che la *Natura* ci aveva offerto frammentariamente e quasi a caso. Chi vuol conoscere intimamente la natura, deve guardare dentro se stesso.

Così, alla base di ogni grande scoperta, di ogni rivoluzione nel campo della scienza, c'è una conquista morale; l'abbattimento di un idolo saldamente insediato e abbarbicato fra le pieghe della nostra anima, di cui è estremamente difficile accorgersi, estremamente doloroso liberarsi; idolo fatto per lo più di un cieco ed infantile amore per noi stessi, di un bisogno di sentirsi circondati da forze a noi congeniali, di veder ripetuto nell'universo, nella realtà oggettiva, ciò che sperimentiamo nel nostro intimo. Questo idolo, cui siamo legati con tutte le fibre del nostro essere, assume le forme più diverse, si nasconde sotto le spoglie più insospettate. Si è chiamato sistema geocentrico nell'astronomia tolemaica, causa finale nella scolastica; si è chiamato tempo assoluto in Newton, e, nell'elettromagnetismo classico, etere. In alcuni casi e per alcuni ricercatori si è presentato sotto la forma di *costante universale*. Quale è la maschera sotto cui si nasconde oggi? Sarà questo appunto uno degli oggetti della nostra ricerca.

Comunque, chi sia riuscito per il primo ad abbattere questo idolo nel suo cuore, non è in generale compreso né apprezzato dai suoi contemporanei. Una conquista morale va fatta sempre a proprie spese, vincendo non solo le resistenze proprie, ma anche quelle del mondo circostante. Tuttavia lo scienziato che abbia avuto il coraggio di compiere nel proprio animo il grande capovolgimento, può contare, per diffondere il suo nuovo atteggiamento, su di un grande alleato: sul successo che questa liberazione gli ha fatto raggiungere nel campo della scienza: sulla grande ed improvvisa fecondità che ha premiato il suo atto di sincerità e di rinunzia. Il mondo si interesserà dapprima alle nuove scoperte di per sé; ma poi sarà portato ad indagare il metodo che ha condotto a raggiungerle. La curiosità scientifica si trasformerà ben presto in una curiosità umana. Non c'è miglior propaganda per un nuovo atteggiamento intellettuale e morale che il fatto che esso si dimostri una chiave capace di aprire molte porte nel campo della scienza e della conoscenza. Se dunque alla base e all'origine della scoperta scientifica c'è un atteggiarsi dello spirito con tutto il complesso delle sue tendenze, dei suoi affetti, delle sue simpatie, la scoperta scientifica reagisce a sua volta sul mondo degli affetti e delle simpatie religiose e morali, imponendo alla cultura del suo tempo, con l'autorità del successo, quella trasformazione morale da cui essa ha avuto il suo primo impulso.

Kant si proponeva di operare la rivoluzione che aveva già posto su basi sicure la geometria e la fisica, anche nel campo della metafisica. Se ci sia riuscito non è cosa che vogliamo qui indagare. Ciò che ha fatto è, comunque, di prendere coscienza della natura e del carattere di questo capovolgimento, di teorizzarne le forme e la fenomenologia psicologica. Egli ha messo in mano ai suoi contemporanei ed ai posteri una specie di metodo intellettuale-morale per diventare scopritori scientifici. Che i contemporanei e i posteri poco si siano accorti di questo dono e ne abbiano — almeno coscientemente — fatto scarso uso, dipende in parte da Kant stesso e dall'interpretazione che egli diede della propria dottrina.

Egli non ha mancato di notare una essenziale differenza fra la sicurezza raggiunta dalla matematica e quella raggiunta dalla

fisica al seguito della rivoluzione costitutiva di queste scienze in quanto tali. La prima è divenuta una scienza completamente a priori, pura. Le sue proposizioni discendono necessariamente dalle assunzioni iniziali, e l'esperienza può essere completamente esclusa dal suo sviluppo se non come controllo e conferma di risultati ottenuti col calcolo. La seconda invece è a priori solamente in parte. L'esperienza ha ancora una parte preponderante; e, seppure è la ragione ad avvicinarsi ad essa non passivamente, ma col fare del giudice che interroga i testimoni; seppure è la ragione che decide quali domande vadano poste all'esperienza; è pur sempre l'esperienza che dà le risposte, e dà risposte che la ragione non potrebbe in alcun modo prevedere né dedurre dai suoi principî. Nell'addurre gli esempi di Galilei, di Torricelli, di Stahl, Kant vuol mostrare come il progresso sia consistito nell'introduzione di un elemento a priori nella ricerca naturalistica; nell'operare una scelta, un raggruppamento dei fenomeni secondo criteri rispondenti alle nostre esigenze; criteri che hanno portato un ordine ed una regola là dove prima era il caos. Ma il materiale da ordinare non dipende dalla ragione. Non c'è nessun principio della ragione da cui Galilei abbia potuto dedurre che i corpi nei pressi della terra debbano subire una accelerazione e che questa debba proprio essere di 981 cm/sec^2, o Torricelli che il peso dell'atmosfera debba essere proprio di 76 cm. di mercurio per cmq.
Di questa fondamentale differenza fra la matematica e la fisica dei suoi tempi, Kant si rese sicuramente conto; ma tentò, per così dire, di offuscarla, ponendo le due scienze sullo stesso piano, in posizione parallela, l'una nell'Estetica trascendentale, l'altra nell'Analitica trascendentale. Alla matematica pura, fondata sulle sole intuizioni trascendentali dello spazio e del tempo, egli fa corrispondere una fisica pura fondata sulle forme trascendentali del giudizio. Si affretta però a notare fin da principio che questa fisica di cui parla non è quella comunemente intesa:

Noi siamo veramente in possesso di una scienza naturale pura, che presenta *a priori* e con tutta la necessità che è richiesta per principî apodittici, le leggi cui sottostà la natura. Non posso qui invocare altra testimonianza che di quella propedeutica della dottrina

della natura che, sotto il titolo di Scienza naturale generale, precede ogni fisica (basata su principî empirici). In essa si trova la matematica applicata ai fenomeni, ed anche principî puramente discorsivi (derivanti da concetti) che costituiscono la parte filosofica della pura conoscenza della natura. Ma anche in essa vi è qualcosa di non completamente puro ed indipendente da fonti sperimentali: come i concetti del *movimento*, dell'*impenetrabilità* (su cui si fonda il concetto empirico di materia), dell'*inerzia*, ecc., i quali le impediscono di chiamarsi scienza naturale generale in senso stretto, giacché quest'ultima vuole ridurre la natura in genere — sia come oggetto dei sensi esterni, sia del senso interno (cioè come oggetto della fisica o della psicologia) — a leggi universali. Ma tra i principî di quella fisica generale se ne trovano alcuni che hanno effettivamente quella universalità che noi pretendiamo, come il principio *che la sostanza rimane* e perdura, che tutto ciò che avviene è sempre *predeterminato da una causa* secondo leggi costanti, ecc. Queste sono veramente leggi naturali universali che sussistono completamente *a priori*. Vi è dunque effettivamente una fisica pura[4].

Mentre dunque la matematica pura descritta da Kant è qualche cosa di molto vicino all'effettiva matematica dei matematici, ed un geometra dei suoi tempi vi avrebbe facilmente riconosciuto il proprio atteggiamento intellettuale ed il proprio modo di procedere, la scienza naturale pura, come egli la descrive, è qualche cosa di molto differente dalla fisica dei fisici, è un vuoto schema, incapace di esprimere da sé una qualsiasi delle leggi particolari che costituiscono il contenuto della scienza naturale. Nelle intuizioni trascendentali di spazio e tempo, è contenuto l'intero edificio della matematica; giacché gli assiomi della geometria non sono se non le forme sintetiche a priori in cui tali intuizioni trascendentali si esprimono. Kant lo dice esplicitamente, là dove distingue la matematica come *costruzione di concetti* dalla filosofia intesa come *conoscenza razionale derivante da concetti*[5]. Posta l'intuizione pura esprimentesi in proposizioni sintetiche a priori del tipo di quelle secondo cui « in un punto non si possono tagliare ad angolo retto più di tre linee », o per cui « una retta può prolungarsi all'infinito », o « tre punti stanno sempre in un piano », da esse derivano ne-

4 *Prolegomena*, § 15.
5 *Kr. d. r. V.*, Transzendentale Methodenlehre I 1. Cfr. *Prolegomena*, §§ 7, 12, 13.

cessariamente tutti i teoremi della geometria. Ma dal concetto di causa, o di sostanza, nelle sue specificazioni, non è possibile dedurre, senza ricorrere all'esperienza, le leggi della fisica.
La rivoluzione insomma che aveva trasformato la geometria da una scienza empirica in una scienza a priori, era stata compiuta dalla fisica, ai tempi di Kant, solo a metà; e difficilmente poteva arguirsi che la scienza della natura avrebbe potuto in seguito liberarsi completamente dall'esperienza. Possiamo dunque rispondere alla domanda che ci eravamo posti dicendo che se Kant potesse leggere oggi le parole da noi citate e per di più gli venisse detto che « quando il criterio epistemologico delle definizioni sia applicato sistematicamente e le sue conseguenze siano conseguite matematicamente sino in fondo, noi possiamo esser capaci di determinare tutte le leggi *fondamentali* della natura (comprese le costanti puramente numeriche della natura) senza nessuna ipotesi fisica » [6], egli se ne rallegrerebbe come di uno straordinario successo ottenuto in una direzione a lui cara; ma se ne meraviglierebbe altamente, come di qualche cosa che era ben lontano dal prevedere e dal considerare possibile.
Kant considerava lo stato raggiunto dalla fisica ai suoi tempi come circa definitivo, da un punto di vista gnoseologico. E, se pure riteneva possibili ulteriori scoperte all'infinito, non pensava certo ad una nuova rivoluzione radicale del tipo di quella copernicana. Tanto meno vi pensava per la geometria che aveva raggiunto un'esattezza oltre la quale gli sembrava impossibile andare. Il compito che egli si proponeva era di estendere questa rivoluzione alla metafisica, non di proseguirla o di rinnovarla nel campo delle scienze esatte e sperimentali.
E tuttavia la fisica, ed anche la geometria, hanno nuovamente compiuto, ciascuna per proprio conto, un capovolgimento di punto di vista paragonabile a quello teorizzato da Kant. E ne hanno tratto la consueta straordinaria messe di scoperte e di applicazioni. Questo capovolgimento è apparso a molti in aperta contraddizione con la dottrina kantiana [7]. Ad altri invece è sem-

6 Eddington, *op. cit.*, p. 125.
7 Cfr. p. es. Helmholtz, *Schriften zur Erkenntnistheorie*, Berlin 1921; Reichenbach, *Relativitätstheorie und Erkenntniss a priori*, Berlin 1920, e *Der gegenwärtige Stand der Relativitätsdiscussion*, in « Logos », X (1922) p. 341.

brato svolgersi proprio nello spirito del kantismo [8].
Ambedue i punti di vista sono sostenibili, a seconda che si intenda per kantismo un corpo stabile e definito di dottrine riguardante le forme a priori della sensibilità e dell'intelletto; oppure un determinato atteggiamento dello spirito, un modo di porsi di fronte ai problemi inaugurato da Kant e che può essere proseguito anche riguardo a questioni che Kant non si era prospettato e di cui non aveva idea. La questione ha una notevole importanza ai nostri scopi. Essa ci porterà a decidere se la fisica più recente abbia percorso il suo cammino, per così dire, a caso, guidata essenzialmente dall'impegno di dare una giustificazione teorica dei risultati sperimentali raggiunti, oppure se sia stata guidata, coscientemente o no, da una direttiva gnoseologica che sia opportuno individuare per renderne coscienti gli scienziati e spingerli ad applicarla sistematicamente. E, più in generale, ci permetterà di renderci conto dei rapporti che intercorrono tra la filosofia e la scienza della natura e dei servizi che eventualmente la prima può rendere alla seconda.

La preoccupazione essenziale di Kant era dunque di teorizzare la rivoluzione che aveva posto la geometria e la fisica su basi scientifiche: dimostrare cioè come i principî su cui queste scienze si fondano non siano realtà in sé, ricavabili passivamente dal mondo esteriore, ma forme della nostra mente, cornici entro cui inquadriamo il contenuto della nostra esperienza, e che imponiamo, per così dire, ad essa. Egli doveva poi anche mostrare come il riconoscimento di questo carattere a priori, anziché togliere stabilità e valore alla scienza, la ponga su base sicura, ci renda padroni del suo procedere e del suo sviluppo, e ci permetta di raggiungere sistematicamente e con metodo quei risultati che altrimenti si sarebbero ottenuti solo frammentariamente. Kant doveva dunque opporsi ad ogni interpretazione soggettivistica o scettica di quel capovolgimento. Ad ogni dottrina secondo cui quelle forme e quei principî, appunto perché appartenenti alla nostra mente e non al mondo oggettivo, ver-

8 Cfr. p. es. Gonseth, *Qu'est-ce que la logique?*, Paris 1938; Eddington, *op. cit.*, p. VII s., e Cassirer.

rebbero a rappresentare null'altro che una illusione del soggetto, che una deformazione arbitraria della realtà. Per far questo egli doveva da un lato scalzare il mito di una realtà a sé stante, indipendente dal soggetto, dall'altro mostrare chiaramente come quelle forme e quei principî, pur avendo la loro origine nella mente umana, abbiano in essa la stabilità e la solidità delle *idee eterne*; siano qualche cosa da cui la mente umana non può prescindere né può mutare, perché costituiscono la sua stessa essenza. Alla stabilità del mondo oggettivo egli deve sostituire la stabilità delle forme trascendentali affinché la geometria e la fisica mantengano la propria universalità e la propria certezza.

È questo l'aspetto della dottrina kantiana che ha più impressionato i filosofi. La conversione del concetto di *realtà* in quello di *oggettività*, ed il fondamento di quest'ultimo in una concordanza e coerenza delle rappresentazioni fra loro, la distinzione fra fenomeno e noumeno, e l'affermato agnosticismo riguardo a quest'ultimo, hanno dato luogo ad infinite discussioni. La filosofia non si è rassegnata ad abbandonare il concetto di *realtà*, o di *esistenza*; e, non potendolo più attribuire alla *cosa in sé*, lo ha attribuito al Soggetto, all'Io trascendentale, o ad una unità di soggetto ed oggetto. Essa ha rivolto a Kant l'eterna obbiezione contro gli scettici: con l'affermare che della cosa in sé non si può dire nulla, se ne è già affermato qualche cosa, se ne è già ammessa l'esistenza; la negazione di una verità assoluta, in quanto pretenda di essere valida, costituisce l'affermazione di una verità.

Sono obbiezioni insolubili, che costringono ad aggirarsi in un eterno circolo vizioso, finché si usino, esplicitamente od implicitamente, i termini *realtà, verità, esistenza*, come concetti primi, elementari, irreducibili; come, direi, il materiale grezzo di cui è costituito il ragionamento. Solo servendosi di concetti elementari di tutt'altro genere e vietando esplicitamente qualsiasi uso dei termini *verità, esistenza*, ecc., con un significato primitivo ed irriducibile ad altro, si può uscire da quel circolo. Ma è cosa molto più difficile di quanto sembri a prima vista, perché quei concetti entrano comunemente nel nostro discorso non solo come sostantivi; e si nascondono, per esempio, sotto la

copula che unisce il soggetto al predicato nelle nostre più comuni proposizioni. Per liberarsi dell'esigenza della realtà o della verità o dell'esistenza, non basta procedere discorsivamente; bisogna compiere uno di quei capovolgimenti di punti di vista in cui sono investiti anche i centri morali, sentimentali, affettivi. Bisogna non *risolvere* il problema della realtà, ma *sciogliere* l'atteggiamento psicologico che lo pone e dà ad esso un senso; ed iniziare un discorso nel quale la domanda « È vero ciò? » oppure « Corrisponde ciò ad una realtà oggettiva? » non abbia più alcun significato e non possa ricevere alcuna risposta.

Se e come un tale atteggiamento sia possibile, vedremo in parte in seguito. Comunque, non è questo l'atteggiamento di quelle che comunemente si chiamano le filosofie postkantiane. In esse l'esigenza della realtà o dell'oggetto, è ancora l'esigenza centrale. Conscie dell'impossibilità di rinunciare alla soluzione di quel problema, fin che si dia alle parole *vero* e *reale* un significato, cioè fin che si ammetta come legittimo l'atteggiamento spirituale che conduce a pronunziarle, incapaci d'altra parte di superare quell'atteggiamento che esse considerano l'atteggiamento filosofico per eccellenza e da cui mai non vorrebbero staccarsi per non perdere il proprio stesso motivo di vita, quelle filosofie si aggirano intorno al dualismo *soggetto-oggetto*, alla ricerca di un punto di entrata in quel circolo, che permetta di svilupparne con coerenza i termini; fermandosi ora sul Soggetto assoluto, ora sull'Oggetto assoluto, ora su di una iniziale ed originaria unità di soggetto ed oggetto; sempre dando a questi punti di partenza un carattere tale che permetta di soddisfare la nostra esigenza di oggettività, di realtà.

Che queste filosofie possano a buon diritto chiamarsi eredi del kantismo, è indubitabile. Esse ne hanno ripreso uno dei problemi principali, sviscerandolo a fondo, lumeggiandolo in numerosi suoi aspetti, vivendone, per così dire, l'insolubilità. Nel corso dei loro sviluppi hanno compiuto delle notevolissime scoperte su alcuni fondamentali aspetti del rapporto soggetto-oggetto e sullo svolgersi dell'uno dall'altro (il concetto di *dialettica* ne è un tipico esempio). Ma si sono venute sempre più allontanando dalle scienze matematiche e naturali. Il loro og-

getto di studio non era più la rivoluzione che ha aperto la via al progresso di queste scienze con l'individuarne gli elementi a priori; ma il problema della oggettività o meno di questi elementi a priori, e della possibilità o meno di dare ad una conoscenza così conformata un valore di realtà. Il problema della *conformazione* della conoscenza scientifica si era trasformato in quello della sua *validità*. Se si definisce questo come l'essenziale problema della filosofia, è chiaro che la filosofia, così intesa, può essere di scarsissimo aiuto alla scienza.

Ma da Kant si dipartono altre vie [9]. Egli aveva codificato, per così dire, le forme a priori secondo cui la nostra intuizione e il nostro intelletto organizzano il contenuto della conoscenza. Sorse ben presto il dubbio che la codificazione non fosse esatta, che l'elenco delle categorie non fosse esauriente. Ci si accorse che l'attività formatrice ed organizzatrice dello spirito va molto al di là dello spazio e del tempo e della tabella dei giudizi. Si misero in luce altri aspetti dello spirito, che Kant aveva ignorati, e che si presentavano con un carattere altrettanto universale, essenziale e necessario. La preoccupazione di Kant era stata più gnoseologica che psicologica; e le forme, le categorie da lui teorizzate come sintetiche a priori, erano le consuete categorie che avevano servito per secoli e secoli di base alla filosofia e alla scienza: quantità, qualità, sostanza, causa, tempo, spazio, ecc. Volendone indagare la natura e la posizione nello spirito, egli non aveva fatto che riprenderle di peso dalla tradizione vigente ai suoi tempi.
Ma la nuova coscienza acquistata che queste categorie non avessero una realtà a sé, e fossero semplicemente forme necessarie del nostro spirito, ha attirato l'attenzione di molti sullo spirito stesso in tutta la sua estensione e in tutte le sue varie esplicazioni, anche non puramente scientifiche e conoscitive. Si sono trovate altre forme e categorie che potevano a buon diritto attribuirsi un valore universale. Altri campi della *realtà oggettiva* sono passati sotto il dominio delle forme trascendentali: il bello, il buono, lo stesso *divino*. Altre tendenze sono andate più

9 Vedi E. Colorni, *Apologo* cit. [qui sopra, p. 173 ss.].

in là, nello scalzare l'immagine tradizionale del mondo dello spirito; hanno considerato come originarie, come primitive ed essenziali, formazioni oscure, nascoste nei più intimi meandri della coscienza, tenute fino allora celate dal bisogno di ordine e chiarezza, di responsabilità e giustificazione del pensiero classico: l'angoscia, il terrore, il senso della morte, il dolore; oppure la *libido* o il senso di colpa, o il complesso di inferiorità, o l'eros o la *simpatia*[10].

Chi si è avvicinato a queste forme spirituali con mentalità *filosofica*, ha cercato di procedere secondo il metodo trascendentale; ha accentuato cioè l'autonomia e la necessità di questi concetti, mostrandoli come componenti primi ed irriducibili del mondo dello spirito, descrivendone l'atteggiarsi ed il procedere come qualche cosa di essenziale, di originario, come della sostanza stessa di cui è fatta la realtà umana. Ai termini primi a carattere razionale-logico, in cui si era soliti scomporre il mondo della conoscenza e dell'azione, essi sostituirono quei nuovi *atomi spirituali*, come un nuovo materiale con cui comporre il mosaico del mondo umano. Ma più che nel lavoro di ricostruzione, costoro si impegnarono, in quanto filosofi, nell'*affermazione* di queste forme: nel propugnare e descrivere un metodo di introspezione che giungesse ad esse come elementi originali, che le riconoscesse come dati a sé stanti ed indipendenti dell'anima. In quanto tali riconobbero ad esse quel carattere stabile e solido, quella indecomponibilità, quella oggettività che si suole attribuire a ciò che si vuol chiamare reale. E parlarono di *esistenza*; giungendo per altra via e con altro carico psicologico ed umano al medesimo porto cui erano giunte quelle che abbiamo chiamate le filosofie postkantiane.

Proprio in questo comune punto di arrivo, in questa medesima esigenza, in questa eguale preoccupazione di raggiungere una base stabile cui si possa attribuire un valore obbiettivo, tali diversi modi di procedere riconoscono forse tra di sé quella parentela di premesse e di fini che permette loro di attribuirsi il

10 Si tratta di cose così note, che non è il caso di far citazioni. Vorrei solo ricordare, per il concetto di eros o per quello di amore o di simpatia, il libro di Klages, *Vom kosmogonischen Eros*, gli studi di Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie, Liebe und Erkenntnis* etc.; e infine l'interessante saggio di Denis de Rougemont, *L'amour et l'occident*, Paris 1939.

nome comune di *filosofia*. E forse proprio la mancanza di questo scopo essenziale è ciò che li spinge a contestare il diritto di fregiarsi di tal nome a vari modi di procedere, che pure da queste medesime osservazioni e da questa medesima raccolta di materiale prendono le mosse. La filosofia, essi dicono, non può che avere un fine conoscitivo. Cioè tendere all'affermazione di una verità (sia pure quella che non sia possibile raggiungere alcuna verità). Ogni attività che, pure servendosi di dati e risultati ricavati dalla filosofia, non si proponga tale scopo, sarà scienza, o attività pratica, o altro, ma non è certo filosofia.
Non saremo certo noi a contestare la legittimità di questo uso del termine *filosofia*. Solo vogliamo osservare che con questa affermazione la filosofia ha legato se stessa all'uso dei concetti di verità, realtà, esistenza, come concetti primi ed irreducibili; e ciò anche quando la sua essenza e la sua novità consista proprio nell'affermare che i concetti da usarsi come primi ed irreducibili sono di tutt'altro genere. Con questo uso, la filosofia si è insomma autodefinita come la scienza che usa i termini di verità, realtà, esistenza, ecc. come termini primitivi ed irreducibili.

Comunque, affini e parallele a queste ultime cui abbiamo accennato, corrono altre correnti che prendono anch'esse le mosse dalla scoperta, nel fondo oscuro della coscienza umana, di una intenzionalità affettiva, di un mondo fluido di tendenze, di simpatie, di errori, che appare come alcunché di più profondamente originario, di più elementare, di più primitivo, che le più chiare e consuete forme considerate dalla scienza dello spirito come autonome nell'animo umano. Solamente, anziché occuparsi essenzialmente dell'affermazione di tali forme, della loro giustificazione, del riconoscimento di esse come dati necessari e trascendentali dello spirito, tali correnti si interessano piuttosto del loro uso. Più che accentuarne l'universalità e l'esistenza, esse si preoccupano di vedere se, assumendole come criteri euristici, come strumenti di lavoro, non sia possibile presentare l'insieme della vita spirituale, o suoi particolari aspetti, sotto un aspetto diverso dal consueto ed eventualmente più utile a determinati fini: se quelli che erano sempre stati con-

siderati come i più tipici ed essenziali atteggiamenti dello spirito — conoscenza, volontà, sentimento, memoria, razionalità, morale, ecc., — non possano essere considerati con frutto come formazioni complesse, costituite da una combinazione od evoluzione di altri elementi più semplici.

Si tratta di un procedimento di scomposizione e disgregazione del mondo spirituale, analogo a quello che ha permesso alla fisica di considerare l'atomo, ritenuto inizialmente individuale, come un edificio complesso costituito da protoni ed elettroni. Le forme essenziali dello spirito si mostrano come risultanti e quasi cristallizzazioni esteriori di questo mondo *intenzionale*, sotterraneo, fluido, inafferrabile agli strumenti della comune logica, che serpeggia al di sotto del mondo costruito e stabile nel quale gli uomini costruiscono i loro punti di riferimento, i piloni di approdo del loro pensiero, le basi comuni e generiche che garantiscono loro la possibilità di comunicare, discorrere, sopportarsi a vicenda. Nietzsche aveva indicato, con acredine iconoclasta, il cammino. Ci fu chi lo seguì col pacato distacco dell'indagatore.

La presenza di questo mondo sotterraneo non poteva essere dimostrata con ragionamenti, che avrebbero presupposto la validità di quelle formazioni stesse che si trattava di scalzare. Né era il caso di cogliere con immediatezza questo mondo mediante un processo di introspezione intuitiva, di ascesi antirazionale. Secoli e secoli di esperienza mistica ed irrazionalistica avevano infatti oramai esaurito il campo di ciò che si può ottenere mediante una semplice eliminazione e negazione della ragione. Per chi voglia mostrare che una sostanza non è semplice, ma composta, il miglior metodo non è di ragionare sulla sua essenza, né di osservarla da tutte le parti, né di abbandonarla andando in cerca di altre sostanze che si possano considerare più semplici; ma effettivamente di scomporla, e ricomporla poi mediante gli elementi così ottenuti. Solo quando siamo padroni del suo processo formativo, e lo possiamo ripetere, influenzare, modificare, prevedere, a nostro piacere, solo allora possiamo dire di conoscerlo veramente. Conoscerlo, anzi, non significa, in questo caso, altro che questo *esserne padroni*; e la parola *conoscenza* perde il suo significato di constatazione o affermazione

di una realtà o di una verità, per assumere quello di padronanza di un processo.
Forse proprio per questa differenza nel significato del termine *conoscenza*, siamo qui già fuori del campo vero e proprio della filosofia. Ma non è questo che ci interessa qui. Ci interessa vedere come la psicologia moderna faccia intravedere la possibilità di sciogliere quelle formazioni spirituali che sembrano le più stabili ed elementari e refrattarie alla scomposizione [11].
Si è cominciato con le forme patologiche: coi fenomeni nevrotici, con le fobie, le idiosincrasie, gli isterismi. Si è trovato un metodo di dissoluzione, che permette di considerare queste formazioni, le quali incombono sull'ammalato con tanta forza e

11 Dei metodi psicanalitici è difficile sentir parlare, nel mondo della cultura, senza passione. È questo forse il maggior sintomo della loro potenza dissolutrice. Non si usa violenza ed aggressività se non contro chi direttamente ci minaccia. E ciò basterebbe alla dimostrazione della nostra tesi, che non vuole affermare se non che tali metodi si presentano capaci di disgregare alcuni valori ed alcune formazioni cui la nostra cultura è legata con le sue più intime fibre. Se sia bene accettare tale dissoluzione, o non bisogni invece difendersi dalla minaccia, non vogliamo qui decidere. Penso solo che potremo renderci molto meglio conto di quei valori e dell'opportunità di mantenerli e svilupparli, se non avremo rifiutato di procedere alla loro dissoluzione. Essi ci potranno tanto meglio servire quanto meglio li sapremo maneggiare.
Con ciò non si vuol negare che i metodi psicanalitici siano attualmente in uno stadio di sviluppo assolutamente rudimentale. È certo che molte cure hanno fatto peggiorare l'ammalato anziché guarirlo; e che la psicanalisi è uno strumento pericoloso che può far raggiungere il risultato opposto a quello desiderato. Ma anche questo è piuttosto un argomento a favore che contro la sua efficacia; così come non è un argomento contro il potere esplosivo della dinamite, l'osservare che al suo scopritore sono saltati per aria parecchi stabilimenti. Un metodo di cura che non toccasse qualche cosa di vivo e sensibile, non potrebbe neppure far del male. Si ha qui l'impressione di trovarsi su di un terreno straordinariamente ricco e fecondo di cui non si conosca però ancora bene il metodo di cultura.
Neppure voglio negare che numerose applicazioni dei metodi psicanalitici al mondo della cultura e dell'arte, siano puerili ed affrettate: semplici trasposizioni da un campo all'altro, compiute senza attenzione alla particolarità di ciascun problema. Una maggior preparazione culturale, da parte degli specialisti della psicanalisi, non guasterebbe. Ma a questa disciplina nuoce la sua posizione ambigua tra la scienza e la filosofia. I filosofi non vogliono occuparsene, giudicandola di competenza dello scienziato; lo scienziato la respinge, classificandola sotto la rubrica *filosofia*. E mi sia concesso esprimere timidamente, dal fondo di questa noticina, il sospetto che, in questo come in molti altri casi, una preoccupazione così viva di individuare il criterio distintivo fra scienza e filosofia, e un attenersi così rigido ai limiti delle proprie competenze, sia dovuto, più che a considerazioni teoretiche, al desiderio di allontanare dal proprio campo di studi argomenti che sarebbero troppo difficili o faticosi o sconcertanti o pericolosi a trattarsi.

necessità, come dei groppi, dei nodi, dei ristagni di quella vita oscura di tendenze e di passioni che serpeggia nell'incosciente di ciascuno. Immaginarie difese contro pericoli immaginari; espiazioni fantastiche di fantastiche colpe. Il mondo così ricco e sconosciuto dell'infanzia, col suo indecifrabile linguaggio *intenzionale*, con le sue rapide e impensate trasposizioni di significati, con le sue bufere improvvise di passione e di gelosia; questo mondo così radicalmente diverso dal nostro, popolato di semidei onniscienti e onnipotenti, benevoli e malevoli, amati insieme e temuti, dalle azioni così spesso misteriose e incomprensibili (tali infatti appaiono per lo più gli adulti al fanciullo); questo mondo in cui i limiti tra il vero e il falso, tra il possibile e l'impossibile, tra la realtà ed il sogno, sono labili ed imprecisi; questo mondo appare il responsabile nascosto di quasi tutti i nostri difetti psichici e delle nostre manìe. Sono relitti della nostra vita infantile, che affiorano prepotenti e molesti tra le maglie dell'ordine e della regola tra le quali siamo soliti imbrigliare la nostra vita di uomini civili; residui mal digeriti o mal dimenticati. Il riconnetterli con l'insieme da cui sono sorti, far risorgere alla coscienza quella vita scomparsa e soppressa, che si è vendicata in modo così subdolo e maligno della propria esclusione, significa guarire. Il malato assiste con meraviglia quasi incantata a questa resurrezione [12]; i frammenti ricombaciano, i nodi si sciolgono, le difese si rilasciano, i terrori, i rancori si pacificano [13]. La salute si ottiene facendo riaffiorare l'incosciente alla luce della coscienza. E la malattia risulta null'altro che un ingorgo nel processo di costrizione delle acque tumultuose della passionalità infantile entro i tranquilli canali della ragione, della realtà, della morale, della convivenza col prossimo.

Ma qui appunto si mostra il grande interesse di questi studi,

12 Si veda per es. il ciclo di poesie di Umberto Saba, intitolato *Il piccolo Berto*.
13 È questo, se non erro, il nucleo del metodo, su cui si accordano tutte le varie scuole che hanno avuto origine dalla scoperta di Freud. I dissensi vertono piuttosto su ciò che si debba considerare come l'elemento essenziale dell'affettività infantile: se sia la *libido* colla sua espressione fondamentale nel complesso di Edipo (Freud), o non piuttosto il complesso di inferiorità (Adler), o ambedue queste cose ed altre ancora (Jung). Ma queste discussioni non hanno importanza determinante per l'argomento che stiamo trattando.

anche per la psicologia dell'uomo sano. Questo processo di incanalamento, questa elaborazione della materia grezza in forme armoniche e coerenti, è lavoro che compiono tutti, sani e malati, secondo uno schema più o meno costante, determinato dalla nostra stessa condizione di esseri umani, dai nostri rapporti col mondo circostante, da alcune caratteristiche generali della collettività in cui viviamo. I sani lo compiono con scioltezza, senza scosse; i malati in modo incerto ed impacciato, urtano continuamente contro inciampi ed intoppi. Ma il processo è il medesimo; ed è, all'ingrosso, uguale in tutti gli uomini, perché è comune a tutti il fatto di nascere, e di sentire fame e sete, piacere e dolore, e stimoli sessuali; è comune a tutti di avere due occhi e due gambe e due mani che vengono stimolate nel medesimo modo; e tutti hanno un padre e una madre, ed in genere vengono educati da essi o da chi li sostituisca, e ricevono nella loro infanzia attestazioni di affetto e rimbrotti, doni e castighi. Ed hanno intorno a sé altri bambini, con cui devono abituarsi a vivere, e si accorgono a proprie spese che non tutte le loro voglie possono essere soddisfatte.

Nessuno contesterà probabilmente che, se i nostri organi fossero disposti in altro modo, se, poniamo, il procacciamento del cibo fosse per noi un'attività così semplice come quella del respirare, se nascessimo già maturi e non bisognosi di alcuna cura (per non fare ipotesi ancora più lontane dal nostro stato attuale), anche i nostri concetti di realtà e di volontà e di ragione e di morale sarebbero ben diversi da quel che sono. Sono osservazioni così banali, che vengono per lo più sottintese dai filosofi. Ma il sottintenderle è pericoloso. Conduce a dimenticarle; a porre l'accento solo sulla necessità, sull'universalità, sulla trascendentalità di quei concetti, sul loro valore *obbiettivo.*

L'obbiettività stessa, invece, potrebbe forse essere considerata come un criterio antropomorfico, derivante dal bisogno di sicurezza, dalla tendenza a sentirsi circondati da un universo stabile e permanente, e la *necessità,* su cui essa si fonda, potrebbe risultare qualche cosa di non molto diverso dalla *coazione* con cui certi sintomi nevrotici incombono sull'ammalato. Si vorrà negare, per esempio, che della *voce della coscienza* o dell'*imperativo categorico* di cui gli uomini sono soliti gloriarsi come di

qualche cosa di assoluto, e su cui Kant fondava l'unico argomento che permettesse di riferirsi ad una realtà noumenica, si possa seguire un lungo e difficile processo di formazione, processo intessuto di successive delusioni e forzate limitazioni dei propri desideri; di tentativi falliti da parte del fanciullo di sfuggire all'occhio infallibile dei genitori; del senso di nudità che egli prova quando viene scoperto a fare qualche cosa di proibito, o quando si accorge che le cose che aveva più accuratamente nascosto sono facilmente risapute dai *grandi*? L'imperativo categorico è un trattato di pace con questo occhio invisibile; è un sottometterglisi volontario dopo aver tentato invano di eluderlo. Che esso rappresenti la forma più alta di morale e di civiltà, non si vuole affatto contestare. Si vuol contestare che sia qualche cosa di primitivo, di originario, di irreducibile. È anzi una forma — appunto perché altamente morale e civile — estremamente complessa ed evoluta. In esso entra il passaggio dal particolare all'universale, cioè la sostituzione della persona fisica e concreta del genitore o del maestro con un ente impersonale ed astratto avente tutte le caratteristiche di onnipotenza e di infallibilità che il bambino aveva inizialmente attribuito ai suoi singoli protettori, e che è costretto a ritirare ad essi man mano che si accorge della loro umana limitazione (si tratta qui, in sostanza, di un fenomeno di attaccamento ad un ideale infantile che non si vuole abbandonare, anche quando non si trovi più nessuna persona fisica capace di impersonarlo). E vi entra poi una introiezione di questa rappresentazione dal mondo esteriore a quello interiore, che corrisponde a ciò che si chiama in termini filosofici passaggio dal trascendente all'immanente: il riconoscimento cioè che il luogo più sicuro ove conservare ciò che più si ama e si teme, ciò da cui non ci vorremmo mai staccare, siamo noi stessi. Una specie di difesa dell'*assoluto*, insomma, dai pericoli connessi con l'appartenere al mondo esteriore, dalla aleatorietà cui è ivi soggetto, introducendolo in un mondo di cui siamo totalmente padroni, e in cui possiamo più facilmente preservarne l'assolutezza e l'universalità (è questo forse, sia detto fra parentesi, uno dei significati più intimi della *rivoluzione kantiana* di cui abbiamo parlato all'inizio di questo capitolo. Quello che era apparso allora un atto di umiltà e di

modestia, la rinunzia ad un mondo esterno a noi congeniale, si mostra qui quasi come un atto di gelosia: l'eliminazione del timore continuo che questo *mondo esterno* un giorno ci tradisca, e non risponda a ciò che noi attendiamo da esso. Col rinchiuderlo dentro di noi, ce ne sentiamo e diveniamo effettivamente padroni; ma non di meno siamo dipendenti da esso, dalla sua necessità, dalla sua assolutezza. Il nostro dominio consiste nella facoltà di servire con sicurezza, con totalità).

Ho voluto solo esemplificare; e non pretendo che il mio esempio sia né esauriente, né completo e neppure esatto. Mi interessava solo indicare il tono, l'atmosfera spirituale che ha permesso, in alcuni casi, di compiere la dissoluzione di alcune categorie eterne della filosofia classica.

Con l'usare questo linguaggio, so di alienarmi la simpatia di persone che apprezzo e stimo; di espormi al loro dileggio e di screditare a priori ai loro occhi questo lavoro. So che basterà citare, in alcune riviste, questa pagina, per convincere la maggioranza del pubblico serio della mia leggerezza e fatuità, e per distoglierlo dalla lettura del resto.

Eppure credo di non aver detto nulla che — quando ci si fosse intesi sull'uso delle parole e sull'accento da porsi sopra i vari concetti — non possa apparire come un evidente truismo. Che verità così palmari risultino, in un determinato contesto, urtanti paradossi, è proprio ciò che mi spinge a metterle in carta, sfidando i pericoli che la cosa può comportare. L'osservare il modo onde avviene questa conversione, può essere istruttivo ai nostri scopi.

Verrò dunque probabilmente accusato di aver presentato due dei processi fondamentali dello spirito, processi che sia teoricamente sia storicamente fanno parte, per così dire, dell'atto costitutivo della filosofia — cioè il passaggio dall'individuale all'universale e della trascendenza all'immanenza — come giuoco da bambini, di averli, per così dire, screditati, riducendoli alle dimensioni delle piccole lotte e bizze che avvengono nell'animo di ogni adolescente, nell'atmosfera sovente meschina delle famiglie. Ora vorrei domandare: questi due processi, intesi come momenti ideali ed eterni dello spirito, costitutivi della sua medesima essenza, si riferiscono (è vero, benché sembri su-

perfluo dirlo) allo spirito *umano*? In esseri dotati di altri organi ed altre consuetudini di vita (gli animali, per esempio) abbiamo motivo per supporre che non abbiano luogo, o abbiano luogo in modo totalmente diverso. Quando parliamo di *spirito*, o di *soggetto*, o di *io*, ci riferiamo pur sempre allo spirito, al soggetto, all'io degli uomini e delle donne; di esseri cioè limitati nello spazio e nel tempo, dotati di precise caratteristiche, che sono così, ma che non sarebbe difficile immaginare altrimenti. I due processi in questione, se rappresentano (come rappresentano) due momenti essenziali dello spirito, vengono vissuti da ciascuno nella propria esperienza personale. E questa esperienza non ha luogo forse in un determinato punto del tempo e dello spazio, ad una determinata età ed in determinate circostanze della vita? Il precisare queste circostanze diminuisce forse l'importanza di quella esperienza, la sua serietà, la sua solennità?
È proprio forse l'esperienza cruciale dell'uomo; quella che da bambino lo trasforma in adulto, cioè da essere dalla visione parziale e limitata lo trasforma in un essere capace di allargare il suo sguardo all'infinito, di superare ogni barriera, di attingere all'universale. Ma forse che un'esperienza fatta nell'adolescenza, in una determinata situazione precisabile nel ricordo di ognuno, è per questo meno importante, meno decisiva, per la coscienza intellettuale e morale dell'individuo? È per questo l'uomo legato ad essa da vincoli meno saldi?
Ci si risponderà che non si tratta qui della serietà e solennità di quella esperienza, ma del fatto che essa costituisce l'istanza stessa mediante la quale noi giudichiamo ogni esperienza; che la sua trascendentalità ci è garantita non tanto dall'introspezione e dal senso di coazione col quale ci sentiamo legati ad essa, quanto dal fatto che ogni giudizio da noi formulato, in quanto abbia un valore di verità, la presuppone; e la presuppongono quindi anche i giudizi mediante i quali ciascuno di noi esprime il sorgere di essa nel proprio personale passato con tutte le sue particolarità. Ci si risponderà che lo Spirito o il Soggetto o l'Io di cui si parla, è sì lo spirito e il soggetto degli uomini, ma insieme qualche cosa di più in quanto conosce e giudica quello spirito stesso, e ne riscontra la singolarità e la limitatezza

e la possibilità di essere altrimenti fatto. Non si nega — ci si risponderà — che siano facilmente immaginabili esseri diversi dall'uomo, dotati di categorie intellettuali altre da quelle che siamo soliti riscontrare in lui. Ma l'attività stessa che immagina tali esseri, essa a sua volta può essere immaginata diversa da quella che è solo a patto di non essere più se stessa, di non essere cioè più un'attività che immagina, ma una che viene immaginata.
Questo breve scambio di domande e di risposte ci permette di renderci conto di quanto di molesto e di irritante avessero le precedenti affermazioni. Esse venivano considerate come un'ennesima edizione della polemica del positivismo contro l'idealismo, come una ennesima confusione tra il concetto empirico e il concetto puro. Vorremmo ora cercar di mostrare che non si tratta di ciò.

Abbiamo già tentato di distinguere due usi del termine *conoscenza*: come affermazione di una verità e come padronanza di un processo. In generale, tutte le proposizioni della scienza sperimentale hanno questo secondo carattere. Quando dico che il sale da cucina è composto di cloro e di sodio, ciò significa che sono in grado di scomporre il sale da cucina in cloro e sodio. Quando dico che i corpuscoli materiali, passando attraverso un reticolo cristallino, subiscono una rifrazione, ciò significa che io sono capace di far subire ad un fascio di elettroni quella modificazione che la fisica interpreta in questo modo. Quando dico che la massa del Sole è tante volte quella della Terra, ciò significa ... non che io sia capace di mettere sui due piatti della bilancia il Sole e tanti globi uguali alla terra, per constatare che la bilancia rimane in equilibrio, ma che questa assunzione, unita ad altre implicite nel concetto di massa gravitante, mi permette di calcolare l'orbita della terra, e di prevedere la sua posizione ad ogni istante del futuro.
Ogni proposizione scientifica annunzia il risultato di un'esperienza eseguita o almeno eseguibile o concepibile; esperienza che si può riferire ad oggetti qualsiasi, sia del mondo materiale, sia di quello spirituale. E ciò non significa, si badi bene, che la conoscenza scientifica sia sempre a posteriori. Vi sono espe-

rienze il cui risultato non può essere diverso da quello calcolato a priori ed Eddington ritiene, come abbiamo visto, che tutte le esperienze della fisica si possano ridurre a questo tipo. Se io pongo *per definizione* che la velocità della luce nel vuoto sia di 300.000 Km al secondo, ciò significa che, nell'istituire per esempio la nota esperienza di Fizeau, dovrò assumere le misure di tempo e di spazio in modo da ottenere quel risultato. Se non lo ottenessi, ciò non significherebbe che la proposizione riguardo la velocità della luce è falsa, ma che ho assunto male le misure di tempo e di spazio. Le proposizioni della fisica, le quali contengono implicitamente una definizione, sono tutte valide a priori. E vedremo molto meglio in seguito che esse sono molto più numerose di quanto non appaia a prima vista. Ma ciò non toglie che anche se valide a priori, esse non facciano che esprimere il risultato di un processo di cui noi abbiamo in mano i dati; esprimono cioè la nostra *capacità* di adottare nella fisica quella particolare definizione. *A è B* significa in fisica: « io (o altri per me) sono capace di trasformare *A* in *B* ». Con ragione dunque la filosofia attribuisce un valore *pratico* a questo tipo di conoscenza, e lo esclude dal suo campo.

Sono invece esempi di conoscenza del primo tipo le proposizioni: « il reale è razionale »; « esistono idee innate »; « la conoscenza è sintesi dell'individuale e dell'universale ».

In queste proposizioni non si tratta di passare dal soggetto al predicato mediante un processo di cui sia in nostro potere il meccanismo. Esse costituiscono piuttosto quell'inizio della conoscenza che Hegel paragonava al salto in acqua di chi non sa ancora nuotare; rappresentano affermazioni di *verità*; e si attribuiscono un valore universale, assoluto, indipendente da ogni limitatezza inevitabilmente connessa con l'applicazione o la realizzazione pratica. Per intendere chiaramente il significato della nostra distinzione, prendiamo la seconda delle proposizioni da noi citate: « esistono idee innate ». Essa potrebbe venire interpretata anche semplicemente come una proposizione scientifica. Verrebbe allora a significare: nel lavoro di analisi dei concetti umani, per giungere ai loro elementi costitutivi, ci imbattiamo in formazioni che non riusciamo a decomporre, e che siamo costretti a considerare come primitive. Non riuscendo

a trovare altre formazioni da cui queste possano ritenersi derivate, le assumiamo come innate; supponiamo cioè che l'uomo sia legato ad esse dalla sua stessa natura umana, che le porti con sé per il fatto solo di essere nato.
Questa affermazione non indica null'altro che la nostra incapacità a procedere oltre nel lavoro di dissoluzione e a ricostruire queste semplicissime formazioni mediante formazioni ancora più semplici.
Se invece vogliamo dare alla nostra proposizione un significato filosofico, dobbiamo porre l'accento sulla parola *esistenza.* Le idee innate si presentano allora non come il punto di arrivo di un processo di dissoluzione, ma come il punto di partenza di un processo di costruzione. Che più in là di esse non si può andare è dimostrato dal fatto che sono esse alla base del procedimento stesso mediante il quale si analizzano i concetti umani. Volerle superare, significa cadere in un circolo vizioso; significa voler sollevare il mondo facendo leva sul mondo stesso.
Intesa in questo senso, l'affermazione che esistono idee innate assume un innegabile carattere di verità. Verità la quale, però, dipende essenzialmente dal fatto che queste idee sono state assunte come punto di partenza per ogni ragionamento ed ogni procedimento del pensiero. Ogni affermazione filosofica che affermi una verità, presuppone che sia almeno valida la lingua concettuale (per così dire) nella quale tale verità è espressa; e la validità delle sue affermazioni è condizionata alla validità di tale lingua. Ogni affermazione di verità contiene dunque sempre implicitamente un elemento non conoscitivo, un atto di volontà: la volontà di usare quella determinata lingua concettuale nella quale la verità viene espressa. Se tale atto di volontà diviene esplicito, la proposizione da assertoria diviene ipotetica: « Esistono idee innate, quando si ragiona mediante una logica che assuma come punto di partenza tali idee innate ».
Sembra, formulando la nostra proposizione in questo modo, di aver perso tutto il suo valore, di averla trasformata in una tautologia. Ma il valore di essa sta proprio nel fatto che l'ipotesi viene, dalla comune coscienza, in generale sottintesa. Ciò significa che la nostra volontà di usare quella particolare lingua concettuale è così forte e così inconscia, è così legata alla nostra

natura, che non ci viene neppure in mente di nominarla. L'accorgersi di questa volontà implicita, il rendersene conto, l'immagine che potrebbe non esserci od essere conformata altrimenti, è veramente una rivoluzione del tipo di quella teorizzata da Kant; è veramente un'operazione di cataratta. Ma è qualcosa che la filosofia, intesa come attività conoscitiva, non potrà mai effettuare. Non potrò mai dimostrare, in lingua italiana, la mia capacità di parlare tedesco. Così, quando abbia attribuito alla parola *verità* un determinato significato e un determinato uso, non potrò mai affermare come vera una proposizione in cui essa abbia assunto un significato ed un uso differente. Per far ciò è necessario un nuovo atto di volontà, direi quasi un nuovo atto di creazione.

Cartesio — benché sembri strano in un razionalista par suo — si era accorto di ciò. Sapeva che le sue verità avevano valore solo nell'interno di una *lingua concettuale* la cui affermazione costituisce un iniziale atto di volontà, o meglio la creazione di un determinato ambito di vita logica. È questo pensiero che sta al fondo della sua preoccupazione di un Dio *ingannatore*. Se Dio avesse voluto che 2+2 non fosse uguale a 4 e che la somma degli angoli di un triangolo non fosse uguale a due angoli retti, queste proposizioni, che per noi oggi costituiscono verità necessarie, sarebbero false. La necessità di questi principi è dunque interna ad una determinata logica che noi non saremmo capaci di immaginare diversa da quella che è, ma Dio sì. Potrebbe anche darsi che, in una realtà assoluta, quei principî non fossero veri, e andassero sostituiti da altri. Cartesio si libera da questo pensiero con una crollata di spalle. « Ebbene, egli dice, che può importare questo a me, giacché non ne so nulla? Ciò che mi importa è ciò che è vero nel *mio* mondo; nel mondo delle idee che sono *per me necessarie*, e il cui contrario implica, per una testa fatta come la mia, contraddizione. Una realtà più assoluta di questa, per me non esiste ».

È un pensiero molesto questo, di un mondo in cui non valgano le nostre *idee eterne*; pensiero che Cartesio elimina subito, preoccupato di procedere nel suo lavoro di deduzione logica dei principî della fisica e metafisica dalle poche premesse iniziali. Ma i pensieri molesti non si lasciano scacciare così facil-

mente; e questo tornò a disturbare Kant, e lo obbligò ad introdurre un noumeno ai limiti della conoscenza, e ad insistere sul valore puramente fenomenico del sapere.
Ma Cartesio e Kant erano fondamentalmente filosofi. Il loro problema era: « La *realtà in sé* non potrebbe essere diversa da quella che noi vediamo? Il mondo della nostra rappresentazione non potrebbe essere una pura *illusione*? Dio non potrebbe averci ingannati? ». Cartesio si rifiuta di pensarci. Kant ci pensa, per proibire agli uomini di pensarci, per dimostrare che il pensarci non porta alcun frutto. E la filosofia post-kantiana ha buon giuoco a mostrare ad ambedue che si può pensarci senza paura, perché il problema è già risolto nell'atto stesso di porlo, nel senso che una realtà diversa da quella del pensiero non può esistere.
Che cosa infatti significherebbe una realtà non pensata se il concetto stesso di realtà è un concetto intrinseco al pensiero? Tutto si può conoscere, dice Hegel, salvo la conoscenza [14]. Ora, parlare di una realtà esterna alla conoscenza significherebbe conoscere la conoscenza come estranea alla realtà.
(Si noti — sia detto tra parentesi — la grande analogia tra questo argomento e la dimostrazione ontologica dell'esistenza di Dio. Ivi l'esistenza di Dio è dedotta dalla sua essenza, in quanto è un attributo di essa. Qui la realtà è dedotta dalla natura stessa del pensiero, in quanto è una forma di esso. In ambedue, il passaggio dall'essenza all'esistenza dal pensiero all'essere, è fondato sulla implicazione logica di un concetto nell'altro).

Il torto di Cartesio e di Kant, ciò che li ha costretti a cedere di fronte alla istanza idealistica, è che questo eventuale mondo retto da princìpi diversi da quelli cui siamo costretti appoggiarci per la necessità del nostro pensiero, questa mitica *nuova lingua concettuale*, essi l'hanno concepita come una *realtà* di fronte a cui il nostro pensiero non sarebbe che *apparenza*. Col riferirsi sempre a queste categorie della realtà e dell'apparenza, le quali appartengono proprio al mondo da cui essi volevano — o temevano — di uscire, si sono, per così dire, chiusi da soli nella

14 *Phänomenologie des Geistes*, Einleitung; *Enzyklopädie*, par. 10.

propria prigione, si sono lasciati risospingere nell'antico circolo. Per sfuggire alla morsa del dilemma idealista — il quale si risolve poi nell'eterna obbiezione contro gli scettici — sarebbe bastato presentare il proprio dubbio attribuendogli un'altra intonazione psicologica e affettiva, considerare l'eventualità da esso avanzata, non come un pericolo cui sfuggire, ma come una nuova possibilità offerta alla nostra capacità di conquista, come un nuovo campo di tentativi aperto alla nostra curiosità. La domanda da porsi non era: « È il mondo del nostro pensiero, o non è, quello reale? »; bensì: « Come potrebbe essere conformato un mondo di pensiero diverso dal nostro? ».
La prima domanda parte da quella esigenza di *sicurezza* e *stabilità* che è sempre collegata col pensiero del *reale*. La risposta che essa cerca è una risposta che assicuri tale sicurezza e stabilità in un modo qualsiasi; nel *reale*, o in qualche cosa che lo sostituisca; nel *trascendente*, o nel *trascendentale* (e la risposta viene poi a negare la domanda stessa, quando ci si sia resi conto che la nozione stessa di realtà si esaurisce in null'altro che in quella esigenza).
La seconda domanda muove invece da una esigenza di *novità*, da una preoccupazione di uscire da noi stessi, da un desiderio di eliminare gli schemi che siamo soliti attribuire al mondo. Si tratta qui del secondo passo della *rivoluzione copernicana*. Il primo era consistito nell'accorgersi che le *leggi della realtà* non sono che forme del nostro intelletto. Il secondo consiste nel domandarsi se queste forme siano proprio necessarie ed immutabili e irresolubili. Anzi, non nel domandarsi se siano irresolubili (domanda che presuppone l'uso di quelle forme stesse) ma nel tentare senz'altro di scioglierle, di vivere senza di esse, o con altre forme. Ambedue questi stadi si presentano come una lotta contro l'antropomorfismo così tenacemente insediato nel nostro animo: il primo sfata la leggenda di un mondo esterno fatto a nostra immagine e somiglianza; il secondo supera il bisogno di tenersi attaccati alle forme del nostro intelletto come alle uniche possibili.
Ma per superare queste forme, è necessario veramente uscire da esse, veramente pensare in un'altra lingua concettuale. Finché si discorre di realtà e di apparenza, di conoscenza e di verità,

il superamento non sarà compiuto, e l'istanza filosofica contro gli scettici avrà tutto il suo valore. Bisogna che la nostra affermazione sulla possibilità di mutare le nostre categorie, non sia un'affermazione teoretica, conoscitiva nel senso filosofico, un'affermazione di *verità*. Bisogna che sia invece un'affermazione conoscitiva nel senso scientifico, intesa come padronanza di un metodo, di un processo psicologico. Alla domanda: « È possibile pensare con categorie diverse da quelle su cui si fonda il pensiero? » non si deve rispondere dimostrando la possibilità o meno di compiere questo capovolgimento, ma compiendolo effettivamente, usando queste nuove categorie, vivendo in questo nuovo mondo.

È questa l'unica risposta affermativa possibile a quella domanda, e tuttavia non è una vera e propria risposta, o lo è solo in senso traslato, in quanto viene data in una lingua diversa di quella in cui la domanda era stata posta. Ogni risposta formalmente corretta, che riprendesse i termini della domanda, non potrebbe essere, nel nostro caso, che negativa. Ma qui si tratta, più che di una vera e propria risposta, di un soddisfacimento della tendenza, del desiderio, dello sforzo che era implicito in quella domanda; di un appagamento della tensione spirituale da cui essa era mossa. È come se alla domanda se sono capace di parlare tedesco, non rispondessi né sì né no, ma mi mettessi effettivamente a parlare tedesco; non si potrebbe considerare il mio atto come una risposta a quella domanda? Ma essa sarebbe comprensibile solo per chi già conoscesse il tedesco, o almeno sapesse riconoscere la lingua in cui parlo come la lingua tedesca.

Di questo genere sono le risposte che la scienza è capace di dare, a volte, alle domande nelle quali la filosofia non sa vedere che circoli viziosi. Risposte che, per così dire, saltano fuori dalla domanda stessa; ma che appagano, più di qualunque replica formalmente corretta, la tendenza da cui quella domanda era sorta. Le domande *impossibili* della filosofia, pur nella loro rigida formulazione teoretica, sono infatti sempre espressione di qualche tendenza, di qualche profonda esigenza dell'animo.

La dimostrazione della impossibilità di formularle nell'interno stesso del sistema di pensieri in cui sono state poste, è l'unica

risposta che la filosofia sia capace di dare ad esse. Ma tale risposta non soddisfa quella profonda tendenza, quella esigenza, quel bisogno, che risorgono spesso in seguito in forme impensate, più forti che mai.
Un'effettiva risposta che plachi quel bisogno, non si può dare che in due modi: o trasformando lo spirito umano in modo che non sia più travagliato da esso; oppure trasformandolo in modo che questo bisogno, risorgendo continuamente, trovi continuamente una nuova soddisfazione; che si pacifichi in sempre nuovi atteggiamenti, risorgendo rinnovato da essi; divenendo così fonte di progresso e di nuove scoperte. La risposta si dà dunque divenendo padroni del meccanismo psicologico mediante cui la domanda viene posta; essendo capaci di riprodurlo, di seguirlo nelle sue fasi, di variarlo all'infinito. Al problema della *realtà*, si risponde fabbricando animi umani per cui la parola *realtà* non abbia senso [15]. Alla domanda se esista un mondo *in sé* in cui la somma degli angoli di un triangolo non sia uguale a due angoli retti, si risponde costruendo una geometria in cui tale somma sia effettivamente maggiore o minore di due retti; e mostrando che tale geometria non è né più né meno *vera* di quell'altra; ma è, rispetto all'altra, essenzialmente *nuova*.

Speriamo con questo di aver reso chiaro ciò che distingue il mondo di idee nel quale ci aggiriamo da quello empiristico. Non si tratta qui di affermare come vero che le categorie del nostro spirito siano a posteriori e ci provengano dal mondo esterno. Questa è una proposizione tipicamente filosofica; e, intesa come tale, è completamente errata perché contraddittoria. L'obiezione di Leibniz a Locke « Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu, *nisi intellectus ipse* », è ineluttabile; ed è la solita obiezione che abbiamo già visto tante volte e nella quale consiste (saremmo quasi tentati di dire) l'essenza stessa della filoso-

15 « Provo della difficoltà a capire i libri filosofici, perché essi parlano moltissimo dell'*esistenza*; ed io non so che cosa intendano » (Eddington, *op. cit.*, p. 185). Non è paradossale dire che la scienza moderna, ed insieme (benché sia meno evidente) la psicologia moderna, hanno effettivamente fabbricato menti umane capaci di pronunziare frasi di questo genere con un senso preciso, e di basare su di esse grandi costruzioni intellettuali.

fia. L'empirismo è una dottrina filosofica, che si esprime in affermazioni (siano pure affermazioni scettiche) riguardo alla verità. In quanto tale, è obbligato ad osservare le regole del ragionamento filosofico: ed addentrandosi in esso, cade in insolubili contraddizioni. La scienza invece non vuole affermare mai nulla quanto alla verità. Vuole solo mettere l'uomo in grado di eseguire determinate azioni, o di maneggiare determinati oggetti.

Ancora l'esempio delle idee innate ci può servire. L'empirismo afferma: « non esistono idee innate ». È un'affermazione che pretende di essere vera: e, in quanto tale, presuppone l'idea di verità e di esistenza. Contraddice dunque a se stessa. È inoltre un'affermazione che pretende di essere universale. Cioè valida sempre e dovunque: si sottrae perciò al controllo sperimentale.

La risposta che dà invece la scienza psicologica alla domanda riguardo alle idee innate, non è né affermativa né negativa. Essa prende alcune delle idee innate elencate dalla filosofia, ed osserva come esse si manifestino in alcuni uomini; ne segue l'origine, lo sviluppo, i legami, le associazioni. Cerca di ricostruire il processo del loro primo manifestarsi nella mente e nell'animo di chi è sano; di perseguirne le deformazioni negli ammalati. E spesso, da questo studio attento ed accurato, da questo urto contro nuovi reagenti, quelle idee « innate » rivelano la possibilità di essere considerate come estremamente complesse. Si sciolgono nell'animo stesso dell'uomo che ad esse si sentiva legato per le più intime fibre del proprio essere, in modo che egli non le sente più come dati ineluttabili, ma è capace di dominarle, di comandarne lo sviluppo e l'uso a suo piacere. Conoscere il processo formativo di quelle idee, significa essere in grado di interromperlo ad ogni istante, e di farlo deviare verso altre mete [16].

Ne concluderà lo psicologo per questo che non esistono idee innate? In nessun modo. Egli si limiterà a dire che gli è riu-

16 Vedi per esempio un'efficace descrizione dello stato d'animo dell'uomo che si è liberato dell'« imperativo categorico », e che si sente « al di là del bene e del male », in C. G. Jung, *Le moi et l'inconscient*, trad. fr., Paris 1938, c. II.

scito, in alcuni casi, di trasformare un uomo in cui determinate idee si presentavano con tutto il carattere di idee innate, in un uomo libero da tali idee, e capace di comandarne il processo formativo nel proprio intimo. Si limiterà ad indicare gli strumenti, i metodi, i reagenti psicologici usati per compiere tale dissoluzione, affinché vengano eventualmente adoperati da altri in casi analoghi. Presenterà il nuovo esemplare di umanità come alcunché di nuovo, che, appunto per la sua novità, può interessare gli altri uomini.

Ma si guarderà bene dal sostenere di avere abolito le idee innate. Sarà ben conscio di essersi servito nel proprio procedimento di scomposizione, di altri concetti come di termini primitivi e indivisibili, e che la dissoluzione delle vecchie idee innate è avvenuta solo a prezzo dell'assunzione di *idee innate* nuove. Non pretenderà affatto che le nuove siano più vere, più buone, più giuste delle vecchie. Affermerà solo di averle usate con frutto, ottenendo determinati risultati; e consiglierà chi voglia ottenere i medesimi risultati, di procedere come lui.

Un certo accento propagandistico affiorerà tuttavia probabilmente nella sua descrizione del lavoro fatto. Ed è possibile che egli stesso, entusiasmato dal proprio successo, si illuda per qualche istante di essere giunto in possesso di un'assoluta verità. Ma pagherà molto cara questa illusione: col vedere isterilire a poco a poco la sua stessa scoperta.

L'illusione sarà dovuta all'errore di prospettiva di considerare il capovolgimento del punto di vista che era stato necessario per compiere la scoperta, come una liberazione dall'errore, per giungere alla verità; mentre non era altro che una liberazione da un modo di vedere le cose, per giungere ad un altro modo. Chi, usando un nuovo tipo di occhiali, riesce a vedere cose che rimanevano invisibili con gli strumenti fino allora adoperati, raramente resisterà alla tentazione di chiamare *vero* ciò che vede adesso, e *falso* ciò che ha visto finora. Ma con ciò avrà cessato di essere scienziato, per divenire filosofo. Non appena la scoperta scientifica si pone come affermazione di verità, entra in un circolo dal quale non potrà più uscire. Il suo valore pratico ed euristico va perso a vantaggio del suo valore *conoscitivo*.

La scienza, insomma, non ha nulla a che fare con la verità. È il non essersi accorti di ciò che ha fatto sì che il procedimento scientifico venisse confuso col procedimento di formazione del concetto empirico. Se si definisce infatti il metodo scientifico come costituito essenzialmente dei due stati dell'osservazione e della generalizzazione o formulazione della legge, come fa per esempio Bertrand Russell [17], lo si fa consistere essenzialmente nella formazione di concetti empirici con pretesa ad un valore di verità. Se invece si dice per esempio che « ogni articolo di conoscenza fisica deve essere un'asserzione di ciò che è stato o sarebbe il risultato dell'eseguire uno specifico procedimento di osservazione » [18], si è tolto alla conoscenza scientifica il valore di affermazione di verità, per porre l'accento sul *procedimento* in cui essa consiste.
La conoscenza scientifica non è conoscenza nel senso filosofico, mentre la conoscenza empirica è conoscenza filosofica; sebbene, proprio in quanto si presenta come tale, abbia un carattere contradditorio.
Proprio questa definizione non *conoscitiva* (in senso filosofico) della conoscenza scientifica, e la sua differenziazione dalla conoscenza empirica, ci permette di non attribuire ad essa un carattere *a posteriori*. Abbiamo già accennato all'esistenza di proposizioni della scienza fisica, le quali hanno una validità *a priori*, e che non possono in alcun modo venir invalidate dall'esperienza; e sono le proposizioni che contengono implicita la definizione di un concetto fisico mediante un oggetto od un fenomeno naturale (definizione del tempo mediante fenomeni periodici, della velocità mediante fenomeni di propagazione, dell'energia mediante la proporzionalità con una frequenza, ecc.). Avremo a trattare ampiamente, nel corso di questo lavoro, di tali proposizioni; e vedremo nel c. II che il loro carattere *a priori* è perfettamente conciliabile col loro carattere sperimentale. Qui ci basti notare che è proprio l'osservazione della straordinaria importanza di esse nel corpo delle teorie fisiche, che permetterà di attribuire alla scienza fisica quella medesima certezza

17 *Panorama scientifico*, Bari 1934, p. 7 ss.
18 Eddington, *op. cit.*, p. 15.

e validità *a priori* che, al tempo di Kant, era propria solo delle matematiche. Certezza che è dunque un frutto dell'operazione compiuta, distaccando la conoscenza fisica dalla conoscenza filosofica, anzi da quella particolare e deteriore forma di conoscenza filosofica, che è la conoscenza empirica. Ma di ciò molto più a lungo in seguito.

All'ammonimento kantiano di non uscire dai limiti delle forme della conoscenza, la filosofia ha dunque ubbidito, e la scienza disubbidito. La prima si è consolata della propria inerzia dicendo che quei limiti non esistevano in realtà, erano illusori, e non costituivano che una proiezione della conoscenza, di fronte a se medesima. La seconda si è scusata della propria audacia, pretendendo di non essere mai uscita da quei limiti, ma di averli semplicemente modificati, resi mobili ed elastici, docili ed adattabili alla volontà dell'uomo. Perciò, se si vuole, si possono invertire le parti, e dire che la scienza ha ubbidito, e la filosofia disubbidito. Ma mi sembra che l'altra formulazione sia la più corrispondente all'intonazione affettiva dei due atteggiamenti: il primo mosso da una preoccupazione di sicurezza e da un bisogno di giustificazione logica e morale; il secondo da un'ansia di novità e da un'esigenza di *evasione*.
Certo è che la domanda essenziale suggerita allo scienziato dalla scoperta kantiana che le idee eterne sono categorie del nostro spirito è: « Non potrebbero allora conformarsi altrimenti? ». Il portarle di cielo in terra le ha rese, per così dire, più familiari, e tali da incutere minor reverenza. Il pensiero di modificarle, nonostante la loro affermata e dimostrata trascendentalità, appare più allettante e meno sacrilego. Lo scienziato si comporta come il bambino cui venga dato in mano un giocattolo con mille raccomandazioni di non romperlo, e di usarlo secondo le prescrizioni stampate sul coperchio della scatola. Egli non sa trattenersi dal bisogno di smontarlo per vedere come è fatto dentro, col risultato, a volte, di non saperlo più ricostruire e di averlo perso per sempre. Finché lo vedeva nella vetrina del negozio, in bella mostra, insieme con gli altri balocchi, non sognava neppure che si potesse smontare, che contenesse un meccanismo, che fosse composto di parti. L'averlo fra le mani

distrugge ai suoi occhi tutto il fascino misterioso del giocattolo; lo addita come oggetto della sua distruggitrice curiosità.
Delle leggi fondamentali dello spirito l'uomo aveva fatto, fino a Kant, una specie di porto sicuro entro cui rifugiarsi quando si è storditi e impauriti dell'immensa varietà del mondo. Il criterio del *come te stesso* domina insieme la morale cristiana e stoica, e il pensiero dell'illuminismo. Nel fondo del proprio animo l'uomo crede di trovare la base per giudicare l'animo di tutti gli altri uomini, e, dopo Kant, anche la natura. Vuoi conoscere il mondo? Guarda dentro te stesso: in questo motto si compendia la grande rivoluzione che trasporta al campo della conoscenza obbiettiva il metodo di introspezione e di autoanalisi che da tanto tempo valeva nel campo della morale. Le leggi essenziali del nostro singolo animo sono i criteri per giudicare non solo tutti gli altri individui simili a noi, ma anche la natura che ci circonda. Se nel mondo morale degli stoici e degli illuministi i termini *natura* e *ragione* sono strettamente connessi e spesso intercambiabili, nel mondo intellettuale-scientifico di Kant il loro ravvicinamento è, per così dire, portato alle ultime conseguenze. La legge essenziale della natura umana è la ragione, e la ragione è pure la legge essenziale del mondo esterno, in quanto l'uomo non fa che proiettare fuori di sé l'essenza della propria natura.
L'enorme progresso delle scienze naturali è spiegato proprio col fatto che esse hanno posto nell'interno dell'animo umano le proprie leggi fondamentali, riducendosi quindi, in ultima analisi, allo studio dell'uomo. Mediante il metodo *trascendentale* l'uomo è posto in grado di trovare dentro se stesso ciò che è essenziale, necessario alla propria umanità; ciò che gli permette di comunicare con gli altri uomini, e di dominare la natura.
Con la umanizzazione delle leggi eterne della ragione, e della natura, ad opera di Kant, l'illuminismo aveva raggiunto il suo più alto vertice. Ma, come si è detto, era anche giunto in prossimità della sua dissoluzione. Tutto ciò di cui l'uomo dispone totalmente, perde per lui ogni fascino, ha bisogno di essere dissolto e superato. Kant, col regalare all'uomo il grande giocattolo della propria ragione, gli aveva anche fatalmente inspirato il bisogno di ridurlo in frammenti, di non accontentarsene e di

cercare altro. Se l'illuminismo si fonda su ciò che è uguale fra gli uomini, il romanticismo cerca ciò che è diverso, singolo. Non più la ragione, la legge, ma il sentimento, il carattere, la passione. Non più ciò che accomuna, ma ciò che distingue; non più l'universale, ma l'individuale.

Nel campo morale, nella sfera dei rapporti con gli altri uomini, quest'atteggiamento si presenta di nuovo come un atto di umiltà, di rinunzia all'antropomorfismo. L'uomo, che credeva di avere in se stesso il criterio per giudicare gli altri uomini e la natura, si accorge che questo criterio non è sufficiente, che gli fa perdere proprio la parte più interessante, più inattesa, dei propri simili. Egli si stanca di rivedere negli altri sempre l'immagine di se stesso: è alla ricerca del diverso, del singolo, del nuovo. Non più « fa' agli altri ciò che vorresti fosse fatto a te »; ma « fa' all'altro ciò che l'altro vorrebbe fosse fatto a lui » e che è in genere diverso da quello che vorresti fosse fatto a te. Diverso, e appunto perciò difficile a comprendersi, a indovinarsi, a scoprirsi. Richiede un'infinita dose di attenzione al particolare, di distacco dalle proprie consuetudini, di amore.

L'amore, di cui è interessantissimo studiare le forme e l'evoluzione nello sviluppo della cultura moderna [19], è forse la forma spirituale in cui questo atteggiamento più tipicamente si manifesta. Non più inteso al modo medievale, come passione totale e annullamento di due esseri l'uno nell'altro (Tristano) o come proiezione nell'essere amato di una immagine ideale (dolce stil novo) e neppure come semplice soddisfacimento di un istinto; ma, così come si è venuto configurando nella nostra società, come rapporto complesso, sentimentale, affettivo, di interessi, di consuetudini, tra due esseri che si considerano allo stesso livello morale e spirituale, l'amore rappresenta forse per l'uomo moderno l'esperienza più diretta e bruciante dell'« esistenza di un'altra persona ». La quale molto spesso è profondamente diversa da lui per carattere, per simpatie, per abitudini, per ricordi infantili. Il permetterle di esistere accanto a sé, il desiderare anzi la sua esistenza più che la propria, senza cercare di assorbirla in sé, proprio in ragione della sua particolarità, il

19 Cfr. l'*op. cit.* di Denis de Rougemont.

penetrare nell'interno di quell'anima col rispetto dovuto ad una cosa delicata e sconosciuta, di cui un gesto torbido o brusco potrebbe infrangere l'equilibrio e l'armonia ...

IV

Filosofia e scienza

1. Il problema

La rivoluzione kantiana, che può essere assomigliata a quella di Copernico, consiste nell'accorgersi che quelle che gli uomini ritenevano leggi *oggettive* del reale, sono tali solo perché gli uomini stessi introducono in esse le forme del proprio intelletto. È un idolo antropomorfico che Kant ha abbattuto. Può ora essere proseguita questa rivoluzione?

Kant ha ammonito sull'impossibilità di uscire dalle forme dell'intelletto, per attingere la *cosa in sé*. La filosofia post-kantiana ha eliminato la distinzione fra fenomeno e noumeno, fra conoscenza e realtà, mostrando che il concetto stesso di realtà in sé rientra nelle forme dell'intelletto; che quindi non c'è una realtà fuori della conoscenza.

Ma la scienza conosce un altro tipo di conoscenza, diverso da

* Pubblicato postumo su « Analysis », II, 1° (Milano, 1947; ultimo numero apparso della rivista), pp. 71-81, preceduto dalla seguente Nota redazionale: « Eugenio Colorni è scomparso troppo presto per poter lasciare l'opera critica costruttiva, originale che le sparse pagine rimaste, per lo più ancora inedite, ci assicurano avremmo avuto da lui. Se i propositi che guidano la sua ricerca sono già ben segnati, e ne inseriscono il contributo nella corrente più moderna di critica della scienza, critica accompagnata spesso in Colorni da sprazzi di profonda consapevolezza metodologica, tale ricerca né ha avuto il tempo di maturare i suoi migliori sviluppi, né si è svolta in condizioni di vita che permettessero all'autore la discussione esauriente dei propri punti di vista con tutti i recenti di significato. Lo scritto che ora presentiamo è stato considerato e designato un *abbozzo* dallo stesso Colorni. Secondo l'autore, la scienza attuale ancora si dibatte per uscire da una posizione realistica. Da questo realismo le sue difficoltà e le sue contraddizioni. E poiché il realismo è una eredità filosofica, alla filosofia il compito di liberarcene. Colorni portava nell'assolvimento di questo compito — ripetiamo — se non una cultura estesissima, certo una cultura ben meditata » [NdC].

quello della filosofia. È la conoscenza intesa come *padronanza di un processo.*
Si conosce una cosa, quando si è capaci di costruirla, cioè di scomporla e ricomporla. Di fronte al problema kantiano, la scienza non si è domandata se si potesse o meno uscire dal mondo delle categorie, ma se tale mondo non fosse modificabile; se non fosse possibile pensare con categorie diverse da quelle note comunemente come tali. E la risposta, non l'ha cercata in una dimostrazione di tale possibilità — dimostrazione che avrebbe necessariamente presupposto la validità delle categorie stesse che si volevano scalzare — ma cercando effettivamente di modificare — per così dire — le teste degli uomini; di renderli cioè di fatto capaci di pensare basandosi su concetti basilari diversi da quelli fin allora usati.
Così la psicologia ha modificato profondamente tutte le categorie morali, a partire dall'imperativo categorico e dal fenomeno stesso della volontà, considerati non più come elementi primi e indecomponibili, ma come formazioni estremamente evolute e complesse. Così lo studio della mentalità dei popoli primitivi è stato condotto non più come al tempo degli illuministi, per ritrovare in essi, in forma pura ed elementare, le basi stesse della nostra ragione e della nostra moralità, ma anzi piuttosto per vedere ciò che vi è in essi di radicalmente diverso da noi: per cogliere le informazioni intellettuali e morali della nostra civiltà nella loro origine prima, e per fermarci — per così dire — ai bivii nei quali vediamo che gli sviluppi dell'animo umano hanno preso una via, ma ne avrebbero potuta prendere anche un'altra, che li avrebbe condotti a forme diverse da quella intorno alle quali si impernia attualmente la loro vita. Così lo studio dei *riflessi condizionati* (Pavlov) cerca di cogliere il fenomeno della volontà alla sua origine prima, tentando di modificarlo, di deviarlo dalle vie per le quali è solito addentrarsi.
Alla domanda se l'animo umano non potrebbe essere conformato diversamente da come lo conosciamo, la filosofia risponde che le categorie in base alle quali la domanda stessa viene posta sono imprescindibili, in quanto ogni risposta non può venir data che basandosi su di esse. La scienza invece si industria a costruire menti umane ed animi umani conformati diversa-

mente da quelli che conosciamo. E con ciò ritiene, se non di avere risposto direttamente alla domanda, di avere però soddisfatto in modo molto più efficace all'esigenza da cui essa era sorta. In questo senso, i metodi della scienza possono essere, in certo modo, paragonati a quelli della mistica.

Ora, ciò che la psicologia e l'antropologia cercano di fare per le categorie morali ed affettive, la matematica e la fisica lo hanno già fatto in modo molto esauriente per le categorie più tipicamente conoscitive.

Gli assiomi della geometria sono considerati da Kant come forme sintetiche a priori dell'intuizione. Non è un caso che proprio non molti anni dopo la morte di Kant venga data una soluzione al secolare problema dell'assioma delle parallele. E la soluzione è proprio sviluppata nel senso sopra accennato: non deducendo tale assioma dagli altri assiomi di Euclide, e neppure dimostrando a priori che esso non è deducibile; ma costruendo di fatto una geometria nella quale tale assioma non valga.

La perfetta ammissibilità di tale geometria, e la sua corrispondenza con la geometria euclidea, ha posto all'ordine del giorno il problema che cosa siano addirittura tutti gli assiomi della geometria, e più in generale le forme sintetiche a priori.

Ormai il problema è risolto, e noi sappiamo esattamente la risposta da dare: gli assiomi della geometria sono definizioni implicite degli oggetti (punti, rette, piani, uguaglianza di segmenti, di angoli ecc.) di cui tratta la geometria stessa. La cosa è stata ormai dimostrata irrefutabilmente da Hilbert, proprio col metodo di costruire geometrie nelle quali valgono assiomi diversi da quelli di Euclide. Le forme sintetiche a priori non sono dunque principî trascendentali, o necessità imprescindibili del nostro spirito; sono invece convenzioni tanto radicate nelle nostre più intime consuetudini, tanto legate alla struttura stessa del nostro essere e del nostro modo di sperimentare, che ci sembra facciano tutt'uno con noi stessi. Ma l'averne riconosciuto il carattere di convenzioni incoscienti, ci permette di manovrarle a nostro piacere. Non siamo più legati ad esse; e, divenendone padroni, diveniamo anche sempre più padroni del nostro spirito.

Questo processo di dissoluzione delle forme costituenti l'essen-

za stessa dello spirito umano, si è esteso dagli assiomi della geometria agli assiomi in generale, ed anche ai principî della logica. I principî di identità, di non contraddizione, di terzo escluso hanno subíto la medesima prova. Si costituiscono logiche non aristoteliche, così come si erano costruite geometrie non euclidee o non archimedee. Si enunciano gli assiomi della logica, considerandoli anch'essi come convenzioni incoscientemente determinate dalla struttura stessa del nostro modo di conoscere. Si considera la logica come la *fisica dell'oggetto qualsiasi* (Gonseth). Ci si rende conto che la logica non costituisce altro che una *lingua* o meglio una *sintassi* (Carnap), cioè un insieme di regole costruite allo scopo di regolare l'uso dei concetti e dei loro rapporti, e che è possibile determinare diversamente tali regole, a seconda delle diverse esigenze.
Da qusto *sbloccamento delle categorie* sono derivati a volte grandi progressi alla scienza. Circa un secolo dopo la costruzione delle geometrie non euclidee, la fisica si è trovata a doverne far uso; si è visto cioè che tali geometrie non sono semplici elucubrazioni di cervelli matematici fantasiosi, ma hanno un uso concreto nel processo mediante cui l'uomo cerca di rendersi padrone del mondo che lo circonda. Si ha cioè l'impressione che ogni volta che l'uomo abbatte nel suo animo un idolo antropomorfico, e rinunzia a considerare il mondo — in un suo particolare aspetto — come fatto a propria immagine e somiglianza, ne deriva a lui un aumento di conoscenza del mondo e di padronanza dei suoi processi. Ne risulta un nuovo modo di considerare la legge di natura; non più come una regolarità graziosamente donataci, o come una mirabile corrispondenza tra noi e le cose, operata da un Dio geometrizzante; ma piuttosto come l'effetto di una scelta da noi più o meno inconsciamente operata, partendo da quelli che siamo soliti considerare i dati fondamentali del nostro spirito; scelta che risulta tanto più vasta e varia e ricca, con quanta maggior varietà e ricchezza si conformano quei dati fondamentali.
Ora, la scoperta che tali dati non costituiscono qualche cosa di fisso e di immutabile del nostro spirito, ma sono, per così dire, in nostro possesso, in quanto siamo capaci di variarli e modificarli, si riflette immediatamente anche sul modo di conformarsi

della legge naturale.
A questi risultati la scienza moderna è giunta guidata, spesso inavvertitamente, dalla grande scoperta kantiana; ma più spesso, tratta dalle difficoltà stesse e dalle incongruenze in cui si imbatteva nel suo molteplice cammino.
Si tratta ora di raccogliere questi elementi sparsi, individuandone il filo conduttore; di procedere sistematicamente, là dove finora si è proceduto quasi a caso. Gli *idoli* della scienza fisica non sono ancora tutti abbattuti. Molti se ne annidano ancora sotto le più innocue apparenze, nei concetti basilari da cui questa scienza prende le mosse.
C'è da sospettare che siano proprio essi i responsabili di alcune delle più serie difficoltà in cui si dibatte la fisica teorica contemporanea. Il compito è di individuarli, servendosi di tutti gli strumenti di cui l'indagine psicologica, logica, scientifica è oggi in possesso; e, una volta individuati, di scioglierli e ricavare da questo processo tutte le conseguenze possibili nel campo concreto della scienza.

2. Il concetto di esperienza (geometria e fisica)

Si suol dire che la geometria, sorta come una scienza sperimentale (misurazione della terra), procedendo per successive astrazioni, è divenuta ormai una scienza completamente a priori. Vediamo di analizzare quanto di sperimentale, e in che senso, rimanga nelle formulazioni geometriche.
È esatto che l'enunciazione degli assiomi geometrici è arbitraria, in quanto essi costituiscono definizioni implicite, o meglio limitazioni poste alla libertà di definire determinati oggetti. Ma gli oggetti da definire, da che cosa vengono suggeriti? Da un insieme di esigenze, determinate dal modo come è conformata la nostra mente, e dal modo come sono conformate le nostre più elementari sensazioni (visive, tattili, ecc.). Se vogliamo chiamare *esperienza* questo insieme di dati, di fronte ai quali noi siamo *passivi*, che cioè troviamo di fronte a noi in modo indipendente dalla nostra azione su di essi, possiamo dire ancora oggi che la geometria è una scienza sperimentale.

Ma la coscienza che abbiamo acquistato della nostra possibilità di modificare quei dati elementari (cfr. capitolo precedente) ci dà un certo potere di modificare gli assiomi stessi della geometria secondo la nostra volontà. In questo senso, la geometria non è più una scienza sperimentale, o a posteriori.
Da quanto sopra, risulta però che i concetti di *a priori* e a *posteriori*, di *razionale* e *sperimentale*, non hanno più il valore che veniva loro attribuito tradizionalmente. *A priori* non significa più *della ragione. A posteriori* non significa più *dei sensi.* Sia i dati della ragione, sia i dati dei sensi, appaiono come elementi in cui il fattore soggettivo e quello oggettivo si presentano mescolati, ma di cui è in nostro potere, mediante un procedimento logico e psicologico insieme, modificare la struttura.
A priori diviene allora questo nostro potere di modificazione che si riferisce sia agli oggetti della nostra ragione, sia a quelli dei nostri sensi. Si potrebbe dire ad esempio, grossolanamente che la nozione di *linea retta*, della geometria, ci proviene dai sensi (in particolare dal senso della vista, il quale è in funzione della traiettoria dei raggi luminosi); e quella di *uguaglianza fra le due grandezze* ci proviene dalla ragione. Ora, sia la nozione di linea retta, sia quella di uguaglianza fra due grandezze può da noi essere modificata. Possono cioè essere assunti assiomi diversi da quelli abituali, in cui tali concetti vengano definiti implicitamente in modo diverso da quello consueto. La linea retta può, per esempio, essere definita in modo da non costituire più la via più breve tra due punti; l'uguaglianza può essere definita in modo da non godere più della proprietà transitiva; e così via.
L'esperienza ha dunque una parte nella geometria, in quanto suggerisce di adottare determinati assiomi per raggiungere determinati fini. Da quando cioè ci si è resi conto che gli assiomi non sono princìpî sintetici a priori, ma convenzioni arbitrarie, o definizioni implicite; da quando cioè la formulazione degli assiomi della geometria ha cessato di derivare da una *introspezione trascendentale*, per divenire oggetto di libera scelta; da allora l'esperienza si è reintrodotta nella geometria; non più per constatare empiricamente delle regolarità, e formulare poi,

per via di astrazione, delle leggi, ma per consigliare, in base a criteri di opportunità, la formulazione di certi assiomi piuttosto che certi altri. In questo nuovo senso, l'esperienza ha però molto poco più a che fare con l'esperienza come viene intesa comunemente.

È stato detto (per esempio dal Reichenbach) che mentre gli assiomi della geometria sono arbitrari, in quanto rappresentano definizioni implicite che possiamo, in astratto, assumere a nostro piacere, gli assiomi della fisica non sono arbitrari, in quanto rappresentano veri e propri dati sperimentali nel senso comune che viene dato alla parola, cioè « *leggi della natura* ». Vediamo se e in che senso ciò sia vero.

Gli oggetti di cui tratta la fisica sono i medesimi di cui tratta la geometria: rette, punti, piani, distanze fra punti, uguaglianze fra segmenti, ecc. Quando la fisica introduce elementi che non appartengono alla comune geometria dello spazio (tempo, massa) riesce facilmente a geometrizzarli, introducendo nuove dimensioni; sì che ogni legge fisica può essere espressa come un teorema geometrico, in una geometria con un numero opportuno di dimensioni. Ora, mentre la geometria definisce implicitamente gli oggetti di cui tratta, mediante gli assiomi, la fisica li definisce direttamente, mediante *definizioni reali* (*Zuordnungsdefinitionen*). Essa dice cioè esplicitamente, per esempio: la linea retta è la traiettoria di un raggio luminoso nel vuoto, oppure: è l'asse di rotazione di un corpo rigido; la distanza fra due punti è misurata mediante una sbarra rigida; un intervallo di tempo è misurato da un orologio; e così via. Definiti così gli enti geometrici mediante oggetti concreti che li rappresentino, è chiaro che solo l'osservazione sperimentale può decidere quale geometria risulti realizzata da ciascun sistema di definizioni.

La differenza fra la geometria e la fisica sta tutta qui: mentre la geometria definisce gli oggetti su cui opera mediante i suoi assiomi, la fisica definisce quei medesimi oggetti mediante definizioni reali, cioè facendoli corrispondere a determinati fenomeni naturali. Mentre dunque la prima gode di una completa libertà nella scelta degli assiomi, la seconda è legata alle conseguenze implicite nella scelta di quelle particolari definizioni;

libera però di mutare le definizioni, qualora le conseguenze non la soddisfacessero.
Ma anche qui l'a priori e l'a posteriori, cioè l'elemento arbitatrario, convenzionale, e l'elemento sperimentale, sono mescolati in un modo molto intricato. Le *definizioni reali* adottate, cioè i fenomeni naturali scelti per rappresentare gli enti geometrici, sono stati scelti così e non altrimenti proprio allo scopo di realizzare una determinata geometria. La legge naturale dunque non avrà mai forma apodittica, come sarebbe: *Lo spazio è euclideo*, ma forma ipotetica: *Lo spazio è euclideo, quando vengono assunti strumenti di misura che lo rendano tale*. Nulla, a priori, ci impedirebbe di adottare altri strumenti di misura, qualora volessimo uno spazio diverso da quello euclideo. Di nuovo qui dunque l'esperienza non permette di enunciare una *legge naturale*, ma non fa che consigliare l'adozione di determinati strumenti di misura, qualora si voglia realizzare una determinata geometria.
Che cosa avviene allora dell'esperienza come viene comunemente intesa, di quella che dà luogo a *leggi naturali*? Per esperienza in questo senso tradizionale si suole intendere la constatazione di rapporti regolari intercedenti fra grandezze precedentemente definite e misurate. All'operazione del definire e del misurare non si attribuisce qui che un carattere preliminare. Si raccomanda di adottare, a questo proposito, alcune precauzioni; prese le quali, ci si ritiene autorizzati a procedere senz'altro a quella che si considera la vera e propria opera scientifica, e che consiste nell'accostare ingegnosamente le varie grandezze, allo scopo di osservare le eventuali *regolarità* cui tale accostamento potrebbe dar luogo.
Ma noi sappiamo ora che le operazioni del definire e del misurare sono di per sé enormemente più complicate e determinanti per tutta la struttura della scienza fisica, di quanto non si ritenesse mezzo secolo fa. Vi è una fondata presunzione che gran parte delle cosiddette leggi fisiche si possano ricondurre a quella più generica e nuova forma di *esperienza* che, anziché rivelare leggi naturali, suggerisce determinate forme di definizione e di misura. Questo è quanto è avvenuto per le più celebri e decisive esperienze della fisica più recente. L'esperienza

di Michelson-Morley aveva inizialmente dato luogo alla *legge* della contrazione di Lorentz; ma poco dopo è stata usata per suggerire la riforma delle definizioni e delle misure che va sotto il nome di teoria della relatività. Le esperienze che hanno condotto alla scoperta del quanto d'azione sono pure state interpretate, col massimo frutto, in questa direzione.

Se questo processo dovesse completarsi organicamente, la fisica ne uscirebbe completamente trasformata, non solo nella sua struttura interna, ma nel suo aspetto gnoseologico. Diventerebbe una scienza sperimentale sì, ma non empirica; nella quale l'esperimento non avrebbe che la funzione di indirizzare la libera scelta degli uomini verso alcune convenzioni iniziali, assunte per rispondere a determinate esigenze. Tutto il resto discenderebbe automaticamente per via di pura deduzione logica.

Come ciò possa concretamente avvenire, verrà mostrato nei prossimi paragrafi, nei quali si individueranno i due principali ostacoli su questo cammino, nei due idoli della *realtà* e della *causalità*.

3. Il concetto di realtà

Sulla formazione psicologica della nozione di *oggettività* nel campo fisico si potrebbero fare interessanti ricerche. Alcune sono state iniziate dal Bachelard. Comunque, molti esempi si potrebbero additare degli intralci portati alla scienza fisica dall'idolo realistico. I più celebri sono quelli derivati dall'aver considerato spazio e tempo come enti a sé, come strutture *esistenti*. La geometria ne è stata bloccata per millenni alla forma euclidea, la fisica per secoli alla forma galileiana. Un'altra incarnazione dell'idolo realistico si ha nel concetto di *etere*, su cui è imperniato tutto l'elettromagnetismo classico; un altro ancora in quello di corpuscolo materiale.

In che cosa consiste questo intralcio posto al libero procedere della ricerca fisica dalla nozione di *realtà*? Consiste essenzialmente nell'introduzione di un elemento antropomorfico, nella tendenza cioè a rappresentarsi i fenomeni fisici nella forma più

rispondente al nostro bisogno di stabilità e di sicurezza. Di questa tendenza è un esempio tipico la *teoria modellistica*, che cerca di rappresentarsi tutti i fenomeni fisici sotto forma di un modello meccanico composto di corpuscoli che si muovono, si urtano, si attraggono, si respingono a vicenda.
La teoria modellistica è oggi in crisi. Ma possiamo dire che l'idolo realistico è stato reso completamente innocuo dai recenti indirizzi della fisica teorica? Non esistono ancora idoli realistici da debellare, annidati in qualche piega del ragionamento scientifico?
Crediamo di sì. Uno di questi idoli consiste nel concetto di *campo*. Si dice che una carica elettrica o magnetica, o una massa gravitazionale, crea un *campo*, cioè attribuisce allo spazio intorno a sé determinate caratteristiche. Questo modo di dire si è rivelato molto utile per esprimere i fenomeni elettromagnetici e gravitazionali; ma con ciò il campo elettromagnetico o gravitazionale è divenuto un « ente » sul quale si opera come su di un oggetto realmente esistente. Questo modo di considerare le cose ha forse impedito di affrontare il problema dell'elettromagnetismo da un punto di vista dal quale sarebbe stato utile affrontarlo. Di ciò più a lungo nella seconda parte.
Ciò che favorisce inoltre lo sviluppo dell'idolo realistico nella scienza fisica, è un equivoco che si nasconde nel modo col quale si usa comunemente il concetto di *identità*. Sembra che, dato un oggetto, sia intuitivamente determinata la nozione del *medesimo oggetto* in altre condizioni di tempo e di spazio. Ma questa assunzione è arbitraria, e può dar luogo ad una serie di gravi difficoltà. Che cosa significa che una cosa è uguale a se stessa? Che cosa significa *se stessa*? Significa una cosa uguale alla data? Evidentemente no, altrimenti la nostra proposizione si risolverebbe in un'inutile ripetizione. Non esiste la possibilità di un confronto diretto fra una cosa data e quella che si suol chiamare la *medesima cosa*, in un altro luogo e ad un altro istante. Il principio d'identità insomma ha senso solo se si suppone che, data una determinata cosa, l'espressione *la medesima cosa* abbia un senso definito e univocamente determinato. Ora, ciò non avviene nella maggior parte dei casi che interessano la fisica; e allora il principio d'identità non viene ad affermare

che la necessità di stabilire una convenzione che ci permetta di dire *quando* una cosa è rimasta uguale a se stessa. L'indagine logica intorno al principio d'identità (cfr. principalmente il Frege) può dunque essere molto utile a chiarire alcuni gravi ed intricati problemi della fisica teorica moderna.
Ma il concetto centrale, nel quale la fisica paga il suo massimo tributo all'idolo realistico, è il concetto di *costante universale*. Delle costanti, Planck ha detto che sono *messaggi che la Natura manda dal suo profondo verso di noi*; le considera cioè come l'elemento obbiettivo ultimo, su cui si fonda tutta la costruzione della scienza. Ora, il concetto di costante universale è altrettanto contradditorio che quello di movimento assoluto. Di quest'ultimo la fisica si è liberata solo negli ultimi decenni; sul primo fonda invece ancora oggi tutte le sue costruzioni.
Quando si dice che una determinata grandezza (per esempio la velocità della luce nel vuoto) è costante, che cosa s'intende dire? Che è costante rispetto agli strumenti di misura mediante i quali è misurata. E la costanza di tali strumenti, come è stata provata? Mediante il confronto con grandezze assunte come costanti; e così via.
La constatazione sperimentale della costanza di una determinata grandezza si risolve dunque nella constatazione della covarianza di tale grandezza rispetto ad un determinato complesso di strumenti di misura; il che fa sospettare che ci sia una nascosta affinità di struttura fra tale grandezza e gli strumenti mediante i quali è stata misurata. Il compito della fisica, in tal caso, è di scoprire questa affinità di struttura, in modo da ridurre la constatazione della costanza di quella grandezza ad una tautologia.
Gli studi di Eddington sull'unificazione delle costanti universali sono a tale proposito molto interessanti. La cosa da fare è appunto di ridurre le costanti universali indipendenti al minor numero possibile; e poi vedere se esse non si possano ricondurre all'assunzione di determinati strumenti di misura per le grandezze fisiche fondamentali.

4. Il concetto di causa

Che cosa significa che un fenomeno è *causa* di un altro fenomeno? La risposta è più difficile a darsi di quanto sembri. Il concetto di causa è collegato anch'esso con tutta una serie di nozioni psicologiche: è costruito in analogia al fenomeno del *volere*, del *produrre*, dell'*agire*. Il rapporto di successione non è sufficiente per determinare il rapporto di causalità. Su di un corpo in rotazione sorgono delle forze centrifughe. Tuttavia non corrisponde al nostro elementare sentimento della causalità il dire che la rotazione è *causa* di tali forze. Un esame più accurato mostra che il movimento centrifugo non è dovuto alla rotazione, ma all'inerzia. Non di esso perciò si deve ricercare la causa, ma piuttosto della rotazione.
Di alcuni fatti si ritiene necessario ricercare la causa, di altri no. Per esempio, non si ricerca alcuna causa del fatto che un corpo stia fermo. Aristotele riteneva di dover ricercare la causa del movimento uniforme. Per noi invece, anche del movimento uniforme non si ritiene di dover ricercare la causa, e la si ricerca solo delle variazioni del movimento.
Il concetto di causa è espresso in fisica essenzialmente dalla nozione di forza. Ogni volta che un corpo subisce un'accelerazione, si dice che è soggetto all'azione di una forza.. Così il principio d'inerzia non è che la definizione camuffata della forza. Ora, vi sono alcuni casi (urto, trazione, ecc.) in cui appare chiaramente come la forza agisca come causa dell'accelerazione. In altri casi invece, ciò che si osserva è solo l'accelerazione e la forza la si suppone, appunto perché è nelle nostre più radicate convinzioni di non concepire un'accelerazione priva di causa.
Ora, la fisica moderna è riuscita a sottrarre un certo numero di fenomeni alla ricerca della causa. L'esperienza di Michelson-Morley aveva inizialmente suggerito a Lorentz e a Fitzgerald l'ipotesi che il movimento rettilineo ed uniforme fosse *causa* della contrazione dei corpi rigidi. Un esame più accurato delle definizioni iniziali ha mostrato che non si tratta di un rapporto causale tra movimento e contrazione, ma che la definizione stessa del corpo rigido in movimento comporta che le sue misure,

viste dall'osservatore fermo, risultino modificate nel senso della contrazione. Che differenza c'è tra questo modo di presentare le cose e il dire che il movimento è causa della contrazione? C'è la differenza che, in quest'ultimo caso, introduciamo un ente metafisico e antropomorfico.

È nello spirito della fisica postgalileiana che non si possa mai considerare il movimento rettilineo ed uniforme come causa di checchessia. Eppure c'è un caso in cui tale movimento viene considerato come causa. È il caso dell'elettromagnetismo. Una carica elettrica in movimento rettilineo ed uniforme *crea* un campo magnetico: è cioè causa di esso. Ora questo apparente rapporto di causalità può essere dissolto anch'esso, e presentato come una specie di illusione ottica, dovuta al fatto che le misure di una carica in movimento sono diverse da quelle di una carica ferma. Ma ciò che è più importante, è che questo procedimento può estendersi al caso di una carica in movimento qualsiasi, sciogliendo tutto l'elettromagnetismo da ogni rapporto causale. Una tale estensione getterebbe pure una luce sul problema della geometria del sistema in movimento accelerato, e del campo gravitazionale cui esso dà luogo.

Se ogni rapporto causale nella fisica (cioè in sostanza ogni legge di natura) potesse essere dissolto nel modo sopra detto, potremmo ridurre tutta la fisica ad una scienza puramente a priori, e relegare il lato sperimentale di essa alla semplice funzione di consigliare determinate assunzioni iniziali. Tutto quello che è l'apparato sperimentale della fisica attuale, e che serve a giustificare il carattere meccanicistico di questa scienza, si ridurrebbe al ruolo di una semplice riprova dell'esattezza di determinati rapporti calcolati. Spieghiamo con un esempio: siano le equazioni di due curve. Risolvendo il sistema rispetto alle variabili si potranno facilmente determinare le coordinate dei punti in cui le curve si incontrano. Compiuto questo calcolo, disegnamo le due curve su di un pezzo di carta, e constatiamo che si incontrano proprio nei punti precedentemente determinati col calcolo. Possiamo ora dire che il secondo procedimento costituisce una conferma sperimentale del primo, ed è una dimostrazione della corrispondenza fra le leggi della Natura ed i calcoli della nostra mente? No: esso non è altro che una ri-

petizione del primo procedimento, in cui ci si serve di un altro mezzo di espressione. Il disegno sulla carta costituisce una specie di *macchina calcolatrice* che permette di trovare immediatamente valori delle variabili che soddisfino contemporaneamente alle due equazioni.

Esattamente la medesima cosa varrebbe per le esperienze fisiche, quando fosse realizzato appieno il programma sopra accennato. L'esperienza fisica non costituirebbe che una macchina calcolatrice nella quale si inseriscono i dati di un problema, e che esegue automaticamente i calcoli. Il risultato non può essere diverso da quello previsto teoricamente; se lo fosse, bisognerebbe dire che i dati inseriti inizialmente nella macchina non corrispondevano a quelli sui quali si era calcolato teoricamente.

Verrebbe così a cadere quel carattere di contingenza che è una delle caratteristiche essenziali del rapporto causale. Non ci si baserebbe più sulla *fiducia nella costanza delle leggi della natura*; e quello che sembrava un *produrre* secondo regole fisse ed immutabili, una mirabile fedeltà ad una « consuetudine » della natura, risulta null'altro che la conseguenza del fatto che l'uomo si è servito di determinati strumenti per stabilire i suoi punti di riferimento nello spazio, nel tempo, nella misura dell'energia.

V

Progetto di una rivista di metodologia scientifica

Carattere generale

La rivista non dovrebbe avere carattere informativo, perché di quel genere ne esistono già due ottime: *Scientia* e *Il saggiatore*. Dovrebbe avere carattere critico-filosofico. Se sia giustificato in sede teorica il termine « filosofia scientifica », o « filosofia della scienza », e se ad esso corrisponda o no un atteggiamento autonomo dello spirito, ci interessa poco. Ci basta che il campo di studi cui corrisponde questo nome sia abbastanza chiaramente delimitato. Possiamo dire all'ingrosso che esso comprende tutte le questioni di principio riferite alle scienze che si servono del metodo sperimentale e dello strumento matematico. Per questo, oltre alle scienze fisico-matematiche, che darebbero il massimo contributo di argomenti trattati, dovrebbero essere rappresentate anche le scienze biologiche e psicologiche, e anche l'economia e la statistica, nella misura in cui esse cercano di costituirsi uno strumento logico, basato su di una fondamentale assiomatica.

I punti di vista da cui gli argomenti potrebbero venire trattati sono due:

(1) Studiare in qual misura lo sviluppo delle teorie e delle scoperte scientifiche influisca sulla formazione dei concetti e problemi filosofici (per esempio: spazio, tempo, causalità, uguaglianza, oggetto, individuo ecc. per le scienze fisiche; vita, volontà, io, colpa, per le scienze psicologiche e biologiche).

(2) Mostrare come un'analisi accurata dei principî fondamentali delle varie scienze, nella quale vengano messe a profitto tutte

* Inedito. Probabilmente del 1942 [NdC].

le conquiste del pensiero filosofico, possa essere utile alle scienze stesse e contribuire al loro progresso.

Parte I. Articoli e saggi

Si potrebbe chiedere la collaborazione dei principali scienziati italiani e stranieri; purché fornissero articoli a carattere critico, e non esposizioni di scoperte e teorie scientifiche. Larga parte invece bisognerebbe fare all'esposizione delle principali correnti interpretative e metodologiche.
Gli articoli si potrebbero dividere nei seguenti gruppi, per ciascuno dei quali darò qualche tema, a titolo d'esempio.
(a) Articoli di fondo:

Sul concetto di esperienza.
Costanti universali e unità di misura.
L'illusione finalistica nella fisica.
L'illusione finalistica nella biologia.
L'illusione realistica nella fisica.
Geometria ed esperienza.
Sull'assiomatica dei principî della meccanica.
Sull'assiomatica della teoria della relatività.
Sull'assiomatica della meccanica quantistica.
Fisica puntuale e fisica di campo.
Sul concetto di istinto.
Stato attuale della polemica fra meccanicismo e vitalismo.
È possibile costruire un'economica indipendente da premesse psicologiche?

(b) Profili dei principali pensatori contemporanei: sia scienziati i quali siano stati guidati nelle loro ricerche da considerazioni di carattere metodologico, sia interpreti in sede filosofica delle dottrine scientifiche:

Heisenberg
Bohr
De Broglie
Eddington
Dirac
Hilbert
Weyl

Bachelard
Gonseth
Reichenbach
Cassirer
Destouches
La scuola di Vienna

Jung
Adler
Durkheim
Lévy-Bruhl
Frazer
Von Mises
Hayek
Robbins

(c) Ciò che è vivo e ciò che è morto in:

Mach	Lamarck
Poincaré	Darwin
Helmholtz	Haeckel
Hertz	Driesch
Riemann	De Vries
Duhem	Freud
Meyerson	Walras
Enriques	Pareto

(d) Saggi su filosofi e scienziati classici: Galilei, Descartes, Leibniz, Newton, Maupertuis, Hamilton, Laplace, ecc., sempre dal punto di vista della metodologia scientifica.

Parte II. Varietà

Conterrà articoli più leggeri, polemiche, ecc. Per esempio:
Della lettura dei filosofi (dialogo).
Dialogo sul finalismo.
Apologo su quattro modi di filosofare.
Un errore di Bergson.
Polemica sul libro di Geremicca * e su coloro che lo hanno apprezzato.

Parte III. Rassegne

Esami critici approfonditi di opere importanti, recentemente pubblicate.

Parte IV. Recensioni

Avranno carattere prevalentemente informativo, con una sommaria valutazione. Si cercherà di raggiungere una certa com-

* *Spiritualità della natura.*

pletezza di informazione, in modo che il lettore sia informato di tutto quanto viene pubblicato in Italia e all'estero sugli argomenti di cui tratta la rivista, e possa rendersi chiaro conto del contenuto di ciascuna opera, e del posto che essa occupa negli studi attuali.
Seguono gli abbozzi di alcuni degli articoli della prima e della seconda parte.

VI

Sul concetto di esperienza

Per esperienza si possono intendere due cose: 1° constatazioni di rapporti regolari fra grandezze preventivamente definite e misurate; 2° Constatazioni riguardanti la struttura di alcuni nostri complessi di sensazioni, che ci consigliano di assumere determinate definizioni piuttosto che altre.

Per esempio: la proposizione « Un raggio luminoso procede nel vuoto in linea retta » può essere una proposizione sperimentale in entrambi i sensi sopra citati. Lo è nel primo senso, se la distanza fra due punti sia già stata definita mediante un procedimento nel quale non entra la propagazione della luce (per esempio mediante corpi rigidi) e se la linea retta sia già stata definita come il minimo percorso fra due punti. Lo è nel secondo senso se mediante essa si vuol *definire* fisicamente la linea retta come la traiettoria di un raggio luminoso nel vuoto. Si potrebbe obbiettare che in questo secondo senso la proposizione non ha carattere sperimentale. Lo ha invece. Essa presuppone infatti che si sia constatato che la propagazione di un raggio luminoso possiede quelle caratteristiche che la geometria (o meglio una determinata geometria) attribuisce alla linea retta (per esempio che per due punti ne passi una ed una sola ecc.).

Ora la scienza fisica ha sempre considerato come suo compito essenziale lo stabilire proposizioni sperimentali nel primo senso. Quelle del secondo tipo vengono relegate da essa in generale ai primi capitoli introduttivi, nei quali si stabiliscono i concetti primi e le unità di misura; e non ci si torna più sopra nel corso della trattazione. Ma il fondarsi così sulle proposizioni

* Pubblicato postumo su « Analysis », II, 1° (1947), p. 78.

del primo tipo implica tutta una serie di implicite premesse metafisiche, a carattere realistico-finalistico; come per esempio la credenza nella costanza delle leggi della natura, nell'armonia del cosmo, nella preferenza della natura per il semplice, nel Dio geometrizzante, ecc.
Lo sviluppo attuale della scienza fisica ci permette ora di domandarci se non sia possibile ridurre il maggior numero delle proposizioni sperimentali a proposizioni del secondo tipo; cioè se non sia possibile trasformare le così dette « leggi di natura » in una serie di osservazioni sulla conformazione delle nostre fondamentali sensazioni (visive, tattili, ecc.), che ci consigliano *senza imporcelo* di adottare una determinata assiomatica; stabilita la quale le proposizioni della fisica discenderebbero da essa per via di semplice deduzione logica.
Un tale assunto contribuirebbe a liberare la fisica dalle premesse realistiche-finalistiche di cui sopra; ma (e questo è molto più importante) permetterebbe di raggiungere una chiarezza molto maggiore nella formulazione stessa delle leggi fisiche.
La realizzazione di questo programma dovrebbe essere uno degli scopi essenziali della rivista.

IV

I Dialoghi di Commodo

I

Della lettura dei filosofi

Ritroso: Io non sono capace di leggere un libro filosofico, se non lo capisco sino in fondo. E per capirlo, intendo rendermi conto preciso del significato di ogni parola, e controllare che ogni parola venga usata sempre col medesimo significato, e che i ragionamenti siano esatti, e che le dimostrazioni non contengano petizioni di principio. Ché se comincio a trovare di questa roba, del libro non so più che farmene.
Commodo: Non eri tu che insistevi sul carattere simbolico, allusivo, del linguaggio, il quale ha le sue radici nelle prime consuetudini della nostra infanzia, tramandate a loro volta dalle (prime) consuetudini dell'umanità? Non dicevi che è impossibile stagliare nettamente nel mondo delle nostre sensazioni qualche cosa che corrisponda al cento per cento ad una determinata parola; e che quando si dice « il gatto mangia il topo », non si sa, in fin dei conti, che cosa si voglia dire?
Ritroso: Lo dicevo sì, e lo dico ancora. Ma tu eri quello che insisteva sul limite di rigore, che non è uguale in tutti i ragionamenti, sì che certe precisazioni, che hanno senso in un contesto, non sono altro che note sofisticaggini in un altro. Quando parlo di precisione nelle definizioni filosofiche, parlo naturalmente di quella relativa precisione che si può ragionevolmente pretendere in discorsi come quelli; e mancando la quale non vale più la pena di seguire il filo del ragionamento.
Commodo: Ma tu sei sicuro che un libro di filosofia contenga

* Pubblicati postumi su « Sigma » I, 1° e 2°, pp. 40-43, 44-51, 87-106. Secondo indicazioni ricevute, Commodo è l'autore; da Ernesto Rossi e rispettivamente da Altiero Spinelli, Colorni trasse ispirazione per i punti di vista rappresentati da Ritroso e da Severo [NdC].

proprio dei ragionamenti?
Ritroso: Non cominciare coi soliti paradossi. Non mi fanno più nessun effetto. Anzi non me ne hanno mai fatto.
Commodo. Ti sei mai domandato perché la filosofia ha abbandonato il metodo sillogistico, che aveva usato per tutto il medioevo, e il metodo geometrico usato da Spinoza? Eppure dovrebbero essere i metodi più sicuri per controllare un ragionamento. Sono i metodi usati ancora oggi, con immenso frutto, dalle matematiche e da tutte le scienze esatte. La filosofia, a un certo momento, ha cominciato a dire che quei metodi appartenevano alla « vuota logica formale », che erano inadatti ad afferrare il « perenne divenire della vita », e così via. E questo momento ha coinciso col periodo in cui si cominciava a fare luce sulle basi stesse del metodo sillogistico, sul carattere dei suoi postulati e delle sue definizioni iniziali. Proprio nel momento cioè, in cui il metodo sillogistico cominciava ad acquistare chiarezza, a divenire quindi uno strumento sempre più utile per il ragionamento, proprio in quel momento esso è stato abbandonato in blocco dai filosofi. Perché?
Credo che il motivo sia poco confessabile. I filosofi sono gente impegnata a far propaganda di certe loro faccende personali, che sono, in fin dei conti, sempre le stesse; una volta si chiamavano « esistenza di Dio », « immortalità dell'anima », ecc. Oggi si chiamano « spiritualità dell'essere », « autonomia delle leggi morali » o che so altro. Sono fatti personali, ripeto; bisogni, esigenze, tendenze, stimoli che sorgono in modo oscuro dalle profondità della coscienza e dall'educazione infantile, e sui quali solo una psicologia molto sviluppata ci potrebbe dare un po' di chiarezza. (Non fare quella faccia stizzita: ho detto psicologia, non psicanalisi).
Orbene, la filosofia si è impegnata ad accreditare le soluzioni che vuol dare a questi problemi, per mezzo di ragionamenti. Si può cercare di fare propaganda a un'idea in molti modi: con argomenti e suggestioni sentimentali, con prospettive utilitarie, incutendo paura. La filosofia non ha scelto nessuno di questi strumenti, e ha scelto invece quello del ragionamento. Ha stabilito che quelle qualsiasi soluzioni che essa vuol dare al problema dell'origine delle cose ed a quello della contingenza e

necessità, avrebbero avuto valore solo quando fosse stato possibile racchiuderle in una serie impeccabile di sillogismi. È un modo di propaganda come un altro. La tesi affermata ti si accredita per la saldezza con cui appare incatenata a tutto il resto, per la compiutezza del ciclo a cui apparteneva. Quando i filosofi sono riusciti a dimostrare « in forma », per mezzo di sillogismi, l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima, hanno creduto di avere raggiunto il vertice delle loro aspirazioni.

Ora avviene che un esame più approfondito dei fondamenti stessi dell'attività logica e razionatrice conduce alla conclusione che quei sillogismi erano male impostati. Si arriva anzi a convincersi che nessun sillogismo è lecito su questi argomenti, perché mancano le basi stesse per impostarli. Si riconosce insomma che quegli argomenti non sono oggetto di ragionamento. Kant è giunto a questo: e vi è giunto per un procedimento che a sua volta non si può chiamare raziocinativo; ma che risente piuttosto di quel capovolgimento di punto di vista, di quella inversione spirituale e morale per cui, per esempio, un Copernico ha potuto sospettare che fosse più facile descrivere le cose mettendo il sole, anziché la terra, al centro.

Comunque la cosa fu detta da Kant con una tale evidenza e persuasività, che nessuno, dopo di lui, poté far a meno di tenerne conto; e tanto meno i filosofi, cui egli si rivolgeva in particolare.

Dopo una tale scoperta, ai filosofi non avrebbe dovuto rimanere altro che abbandonare le loro tesi preferite, oppure considerarle apertamente come fatti personali, esulanti da ogni criterio oggettivo di verità e da ogni dimostrazione. Ma far questo avrebbe voluto dire rinunciare al loro mestiere. Preferirono continuarlo cambiando un po' le carte in tavola. Crearono una nuova logica, che contrapposero come la vera a quella vecchia che oramai con disprezzo chiamavano formale (e io francamente non ho mai capito in che senso a questo nuovo metodo possa attribuirsi il nome di logica). Cambiarono anche il nome ai loro temi fondamentali: e anziché di Dio e dell'anima, si misero a parlare dell'Io e del Mondo, del Reale e del Razionale, dell'Ente e dell'Esistente, dello Spirito e della Materia, del Soggetto e dell'Oggetto, del *Sein* e del *Dasein*. Così poterono continuare in-

disturbati il loro mestiere; e pur venerando Kant come il loro maestro, poterono fare come se il suo insegnamento non ci fosse stato: cioè continuare a dare un'apparenza di dimostrazione logica a tesi cui tenevano per tutt'altri motivi. Un filosofo inglese che tu forse ameresti, il Bradley, ha detto: « la filosofia è un modo di trovare ragioni complicate e difficili per dimostrare delle cose che si sapevano fin da prima ».
Ora, prima di rispondere all'obiezione che già si disegna sulle tue labbra, mi sembrerebbe interessante studiare il procedimento psicologico per cui questo metodo del ragionamento possa acquistare una tale persuasività, da essere invocato ogni volta che si voglia avere la certezza di poggiare i piedi sulla solida realtà. La cosa a noi sembra oggi tanto evidente, da non aver quasi bisogno di spiegazione; ma di fatto non lo è. La logica, in sostanza, non rappresenta per noi altro che l'insieme delle condizioni che ci permettono di procedere a classificazioni (cfr. Poincaré, *Dernières Pensées*, p. 102). Che cosa fa sì che nell'istinto di ciascuno ci sia una spinta così forte a considerarla la quintessenza della realtà?
Io penso che ci sia, fra i misteri della nostra infanzia, un'oscura e profonda relazione fra il nominare e l'obiettivare. Penso che un insieme di sensazioni venga dal bambino definitivamente raccolto insieme, e gli venga attribuito quel carattere di compattezza e di permanenza nel tempo e di identità a se stesso, solo quando il bambino è capace di identificarlo e di riconoscerlo mediante un nome. Da quel momento il nome e l'oggetto diventano qualche cosa di interscambievole; e il bambino traspone sul nome una serie di sentimenti che caratterizzano il suo comportamento di fronte all'oggetto, e in particolare il suo comportamento di fronte all'*oggettività* in generale; quell'insieme di movimenti abbozzati, quel senso di azione subìta dal di fuori e di reazione possibile da parte del proprio corpo, che si accompagnano in generale alla nozione di un oggetto fuori di me e che costituiscono tanta parte di quell'insieme di stimoli e di reazioni di cui è fatto il nostro sentimento della realtà ...
Ritroso: Ma tutto questo non ha alcuna base scientifica.
Commodo: Lo so e m'hai tolto la parola di bocca. Tutto quanto dico non è altro che una mia impressione vaga e confusa, non

appoggiata da alcuno studio concreto. E credo che studi concreti in questo campo non ne esistano, all'infuori di quelli della psicanalisi.
Ritroso: Ma quelli non sono studi concreti.
Commodo: Può darsi: ma credo che ancora meno concrete siano le ragioni per le quali tu li condanni. Comunque, si è proprio obbligati, in ogni conversazione che si fa, ad appoggiarsi su « studi concreti con base scientifica »? Io ti dico, se permetti, una mia impressione: e tu prendila come tale. La psicanalisi è una scienza ad uno stadio che corrisponde circa a quello dell'astronomia prima di Copernico, e dell'alchimia prima della chimica. Ha individuato in modo vago, mitico, pieno di pregiudizi e di troppo rapide generalizzazioni, delle relazioni e dei rapporti finora inosservati. Ha abbozzato una parvenza di metodo di ricerca: metodo talmente incerto e malsicuro che il più delle volte conduce a risultati opposti a quelli che si volevano ottenere. Ma insomma, si muove in un campo completamente sconosciuto, e il materiale che sta portando alla luce è di un tale interesse, che il rifiutarlo solo perché non è stato ancora capace di organizzarsi secondo gli aurei schemi del metodo scientifico mi sembra il colmo del filisteismo professorale.
Ma chiudiamo questa parentesi. Se non erro, tu eri d'accordo sull'intima relazione che lega il nominare all'obiettivare. Ora io penso che proprio in funzione di questa relazione intima, deve essere successo che quando la riflessione filosofica ha cominciato a far capire agli uomini che i dati dei sensi non potevano in alcun modo garantire loro la rispondenza con la realtà, essi si sono rivolti ...

II

Del finalismo nelle scienze

Commodo (*rispondendo a Ritroso*): Hai pienamente ragione; e io la penso proprio in modo analogo. Solamente credo che tu dica cose molto meno evidenti, e molto più sovvertitrici, di quanto sembri a prima vista. Penso cioè che, se tu ti addentrassi nell'interno stesso della costruzione scientifica, ti riuscirebbe molto più difficile liberarti da questi residui finalistici e metafisici, di quanto non ti sembri ora, enunciando solo il principio dall'esterno. Che uomini avvertiti e smaliziati come Poincaré e Duhem non ci siano riusciti, non è dovuto a una svista o a un residuo sentimentale della loro personalità, ma ad un vicolo cieco nel quale si trovano impigliati ad un certo punto i loro ragionamenti, e dal quale non riescono ad uscire se non invocando l'armonia della natura, il Dio geometrizzante o che so altro. Si potrebbe evitare di addentrarsi in quel vicolo cieco? Io credo di sì, ma è una cosa tutt'altro che semplice, e finora, ch'io sappia, non è stata mai condotta a termine.
Il fatto è che questi principî trascendenti e finalistici non sono solo una costruzione dei filosofi che hanno contemplato dall'esterno l'edificio delle scienze naturali, ammirandone l'ordine e l'architettura. Ma sono essenzialmente le basi su cui le scienze sperimentali stesse hanno costruito il loro edificio. Eliminarli significa sovvertire da capo a fondo l'edificio stesso delle scienze naturali. Secondo me ciò è possibile e va anzi fatto: l'edificio della scienza ne risulterebbe molto più soddisfacente e logico; ma la cosa essenziale non è tanto propugnare questi principî, quanto applicarli direttamente ai concreti problemi scientifici, constatando quanto vantaggio derivi alla scienza stessa dall'eliminazione del suo substrato metafisico-finalistico.

Penso che non ci sia propaganda più efficace, per un criterio metodologico, del mostrare alla prova dei fatti la sua utilità.
Che anche le scienze fisiche siano imbevute di presupposti trascendenti e finalistici potrà sembrare strano, ma non è perciò meno vero. Basti pensare al concetto stesso di « costanza delle leggi della natura » e ai vari *principî* di inerzia, di conservazione dell'energia, di minima azione, ecc. che sono proprio enunciati ed usati come la sintesi dell'armonia dell'universo. Si pensi che Newton ha costruito la sua teoria fondandola sul concetto di movimento assoluto e di tempo assoluto; e ora che questi concetti sono crollati di fronte a un semplice esame logico, è crollata anche la teoria di Newton. (Esempio tipico, questo, delle conseguenze incalcolabili che può avere l'applicazione di un metodo logico rigoroso e spregiudicato sulla compagine stessa delle leggi fisiche). Oggi non si crede più al movimento assoluto, ma si crede alle costanti *universali.* Concetto che racchiude in sé tonnellate di finalismo. Eppure senza di esse tutta la fisica moderna (e antica) non potrebbe muovere un passo. Spiega a un ragazzo che il concetto di *costante universale* è altrettanto assurdo e illogico come quello di *movimento assoluto.* Finché lo vedrà usato tranquillamente nel suo libro di fisica, e avrà l'impressione che sia uno strumento indispensabile per la costruzione della scienza, sorriderà delle tue obiezioni e le prenderà per inconcludenti pignolerie filosofiche. Mostragli invece che eliminandolo dalla compagine stessa della scienza, la scienza ne riceve inestimabili vantaggi ... ma questo prima che ai ragazzi va mostrato agli scienziati, e a noi stessi, perché non è stato ancora dimostrato, ed è complicatissimo da dimostrare. (Se l'argomento t'interessa, potrei sviluppartelo più a lungo, con esempi ecc.).
Insomma tu vorresti diffondere tra i ragazzi le abitudini di pensiero delle scienze positive, illudendoti che esse siano spregiudicate e antimetafisiche. Io penso che il finalismo e una certa forma di trascendenza trovino oggi il loro appoggio principale proprio nelle scienze fisiche.
Completamente d'accordo, del resto, nella critica all'indirizzo umanistico medievale delle nostre scuole medie. Quanto più fruttifero sarebbe, per esempio, anziché tutti quegli anni di

latino e greco, uno studio serio e profondo (non solo commerciale) delle lingue e letterature moderne! Il ragazzo che esce dal Liceo non solo non sa chi era Galileo e Newton e Darwin, ma neppure chi erano Shakespeare e Goethe e Voltaire e Montaigne. (Quanto al *De rerum natura*, però, rettifico, è nei programmi, e io, per esempio, l'ho studiato a scuola; ma non è proprio il testo che consiglierei per formar la mente all'indagine scientifica).
D'accordo su un corso di metodologia scientifica da accompagnarsi al corso di elementi di scienze naturali. Ma qui la cosa più urgente sarebbe di istituirlo nelle università dove è proprio indegno che manchi.
Ritroso: Ritornando all'argomento precedente, io non vedo che sia proprio necessario sovvertire tutta la scienza per affermare i nostri principî antifinalistici. Si può anche concedere l'uso di tutti i concetti metafisici e trascendenti, purché si sia coscienti che è un uso puramente convenzionale, simbolico, preceduto da una riserva iniziale, da un iniziale *come se*. Fatta questa avvertenza preliminare, io non vedo alcun inconveniente a introdurre *forze* che spieghino i fenomeni, a parlare di *costanti universali*, ecc. Tanto più che le nuove teorie sovvertitrici, a quanto sento dire, portano delle modificazioni tanto piccole, che non cambiano in nulla la portata pratica effettiva delle leggi tradizionali. Ti confesserò anzi che c'è qualche cosa che mi disturba e m'irrita in questa smania iconoclasta della scienza moderna, in questa grancassa che si suona al sorgere di ogni nuova teoria, come se essa dovesse rinnovare dalle fondamenta tutte le basi del sapere umano. C'è in questo, riconoscilo, una forte dose di ciarlatanismo.
Commodo: C'è, sicuramente: e Einstein è certamente uno dei più grossi tromboni pubblicitari dei nostri tempi. Ma di questo basta sorridere, non c'è bisogno di irritarsi. Se si guarda poi al fatto si vede che queste teorie discendono direttamente proprio dalla critica ai principî, formulata dal Poincaré. Questa non è una mia opinione, ma un fatto noto e citato dai testi: tanto che il Poincaré era giunto un pezzo innanzi sulla via della relatività, e che le famose trasformazioni vengono chiamate da parecchi « Trasformazioni di Poincaré-Lorentz-Einstein ». Se si vuole

seguire sul serio il pensiero del Poincaré, bisogna dunque vederlo essenzialmente in questi suoi sviluppi.

Che si possano usare tutti i concetti finalistici o animistici o altro, purché si abbia l'avvertenza di considerarli fin da principio come convenzioni comode, ma arbitrarie, non mi pare. Ci sono dei concetti che, quando si sappia che sono delle convenzioni e non delle *realtà*, non possono più venire usati nel senso in cui erano stati usati prima. E la *correzione antifinalistica* non è innocua alla scienza, ma anzi incide profondamente sulla sua costituzione. Riprendiamo il solito esempio della luce, che è il più comodo, perché introduce solo due variabili, mentre gli altri, presi in generale da esperienze in cui entra il concetto di forza (gravità, ecc.), introducono tre variabili, con molte complicazioni.

Il Fisico dice: « Si constata sperimentalmente che la velocità della luce è una costante universale. Essa ha, per qualsiasi osservatore, e in qualsiasi direzione, il valore di 300.000 km/sec. ».

Per noi questa costanza universale puzza di finalismo, di armonia del mondo, di Dio geometrizzante, ecc. Diciamo: qui ci deve essere nascosta una petizione di principio. Probabilmente la velocità della luce ci si presenta costante perché abbiamo organizzato inconsciamente i nostri strumenti di misura, in modo che l'esperimento dia sempre il medesimo risultato. La luce non è forse lo strumento della nostra vista? E non misuriamo noi forse le lunghezze (per esempio quelle astronomiche) mediante la vista, cioè mediante la luce? Che meraviglia allora che la velocità della luce risulti costante! Siamo noi che, senza accorgercene, la misuriamo mediante se stessa! È come se noi dicessimo che, per un supremo miracolo della natura, un metro è sempre lungo un metro.

Il Fisico risponderebbe: « E sia. Negli esperimenti di cui parlavi, lo spazio era misurato mediante sbarre di platino, e il tempo mediante orologi a pendolo. Voi volete ora dire che la velocità della luce è una costante arbitraria; cioè che l'assumiamo noi arbitrariamente come costante nelle nostre misurazioni. Niente di più legittimo. Ciò equivale a dire che noi assumiamo la velocità della luce come unità di misura. Lo pos-

siamo fare, lo facciamo anzi spesso, ma allora siamo costretti ad abbandonare, come unità di misura, la sbarra di platino oppure l'orologio a pendolo. Infatti è, per definizione, velocità $= \frac{\text{spazio}}{\text{tempo}}$; e dunque quando si sono assunte unità di misura per due di queste quantità (per esempio spazio e velocità) ne risulta necessariamente determinata l'unità di misura per la terza. L'unità di misura del tempo non sarà più, nel nostro caso, il battito del pendolo, ma il tempo impiegato da un raggio luminoso a percorrere la lunghezza della sbarra di platino che costituisce l'unità di misura spaziale. Messe così le cose io ti dirò: esperimenti concordi dimostrano che ogni pendolo ha un periodo costante. Il finalismo, cacciato dalla porta, ritorna dalla finestra. Insomma, è innegabile che c'è una relazione fissa e costante fra sbarra di platino, pendolo e velocità della luce. Quale di queste tre quantità vorrai considerare come una costante sperimentale, mi è indifferente, ma una delle tre lo deve essere, senza che tu possa trasformarla in una nostra definizione. Ora questo rapporto fisso fra sensazioni così disparate le une dalle altre, è strano e conturbante; e nulla ci può togliere l'impressione di avere colto qui il cardine di una regolarità che, se anche non la vogliamo attribuire alle cose ma solo alla nostra sensibilità, è una regolarità che *constatiamo* senza averla voluta, rispetto alla quale noi siamo passivi, e che ci si presenta indipendente dalle esigenze nel nostro intelletto ».

Cosa possiamo rispondere? Una risposta, a mio parere, c'è ed è l'unica che possa salvare la nostra tesi antimetafisica: ma è una risposta che non si può dare, finché non sia appoggiata su una dimostrazione scientifica, rigorosa. Comunque la mia convinzione antifinalistica è talmente radicata e poggia, a mio parere, su basi logiche talmente solide, che ho piena fiducia che la dimostrazione scientifica si possa trovare. La risposta, insomma, è questa:

Sbarra di platino, pendolo e luce stanno fra loro in un rapporto fisso; ciò significa che essi sono la medesima cosa, cioè che il fenomeno dell'oscillazione del pendolo non è altro, se non travestito, che il medesimo fenomeno della propagazione

luminosa. In altre e più generali parole: ogni volta che si è constatata sperimentalmente la costanza di un determinato fenomeno, ciò significa che il fenomeno misurato non era altro che il medesimo fenomeno che si era adottato come strumento di misura. Ciò che si è misurato non è insomma altro che lo strumento di misura. Nessuna meraviglia allora che il risultato sia sempre lo stesso.
A dirla in questa seconda forma sembra una cosa plausibilissima, ma a metterla nella prima sembra un'allucinazione da invasato. Il vero è che questa risposta non è né rara né lapalissiana. Lapalissiana non è perché la fisica oggi è ben lontana dall'attribuire la medesima natura ai fenomeni di cui sopra. Pazza non è neppure, perché il problema delle costanti universali è giunto oggi a un grado tale di unificazione, che permette di considerare possibile l'impostazione di un tale punto di vista. Ti ricordo *Le nuove vie della scienza* di Eddington, alla fine del quale troverai una breve esposizione del problema.
Comunque quello che mi interessava era di mostrarti che, se vogliamo poter affermare con serietà e con frutto la tesi antifinalistica, non possiamo esimerci dal mostrare che ogni volta che la fisica misura la costanza di un fenomeno, il fenomeno misurato e quello mediante il quale si misura sono la medesima cosa. La cosa, ripeto, è ben lungi dall'essere dimostrata; e questo è il motivo per cui anche i fisici più arditi, oggi, continuano ad essere finalisti. Tuttavia i casi essenziali in cui questo problema si pone si riducono a pochissimi (tre, probabilmente). E comunque, finché la fisica non avrà fatto questo passo avanti, l'antifinalismo resterà una mera esigenza, un programma, un desiderio: ma potrà essere sempre confutato alla luce dei dati sperimentali.
La realizzazione di un programma di questo genere sarebbe semplicemente assurda in scienze come la biologia o l'economia, in cui le leggi sono numerosissime e irriducibili l'una all'altra. Ma la fisica è una scienza ancora molto più semplice di quanto non appaia. Le variabili di cui tratta sono tre: spazio, tempo e massa. (Oppure spazio, movimento e forza, oppure tempo, movimento e energia o altre terne equivalenti). Le leggi essenziali e primitive dalle quali sviluppa tutti gli altri fenomeni,

sono pure tre: gravità, carica elettrica, fenomeni elettromagnetici. Con questi semplici dati primitivi si può rendere conto di tutti i fenomeni osservati dalla fisica. La ricerca delle *inversioni finalistiche* si può dunque limitare a queste leggi elementari, e non si presenta come un'impresa inattuabile. Ti voglio dare un esempio di come ciò potrebbe procedere a proposito dell'elettromagnetismo.

Fisico: Tu sai che una carica elettrica in movimento dà luogo a un campo magnetico: si comporta cioè come una calamita. Questo è uno dei fenomeni più meravigliosi e strani della natura e da esso derivano le più diverse conseguenze: dalla disgregazione degli atomi alle onde della radio. Ora prova tu, se puoi, a negare un ordine e una regolarità nella natura, in presenza di questo fatto. Una calamita e un corpo elettricamente carico si trovano rispettivamente nel punto A e nel punto B, fermi ambedue. Finché stanno così, non si accorgono l'uno dell'altro, non subiscono alcuna sollecitazione. Fa' ora sì che uno dei due si muova, ed ecco che fra i due cominciano ad agire e interagire forze, sollecitazioni, impulsi; è come se d'un tratto si fossero riconosciuti. E il bello è che queste forze sono perfettamente calcolate, e stanno in una relazione semplice, sempre la stessa, col movimento reciproco della carica e della calamita. Andate ora a negare che nella natura c'è un ordine, una regolarità.

Noi (prima obiezione antifinalistica all'acqua di rose): Tu parli un linguaggio mistico che è assolutamente superfluo. Quando dici che sorgono delle forze, degli impulsi ecc., esprimi i fatti in un modo animistico e antropomorfico. Si possono esprimere i fatti senza far intervenire tutti questi concetti equivoci. Il dire che un corpo è sollecitato da una forza, riceve un impulso, non esprime se non il fatto che questo corpo si muove lungo una certa traiettoria con una certa velocità. Di' le cose in questo modo semplice e asciutto, e vedrai che gran parte del meraviglioso scompare.

(Questa obiezione non obietta niente. E il Fisico ha perfettamente ragione di risponderci:)

Fisico: Non è il modo di esprimerlo, è il fatto stesso che è meraviglioso. Io mi meraviglio che un corpo in presenza di un altro corpo non si muova se questo sta fermo, e si muova se

questo si muove. Comunque tu lo esprima, il fatto rimane strano e sconcertante; e non è solo una questione di linguaggio.
Noi (seconda obiezione antifinalistica, molto più concreta): Se le cose stanno così è presumibile che la calamita e il corpo elettricamente carico siano in sostanza della stessa natura; cioè che i fenomeni del magnetismo e quelli dell'elettricità siano in sostanza un solo ordine di fenomeni.
(Questa seconda obiezione è più sensata, e porta effettivamente il problema un passo avanti. Va però dimostrata). In linea di fatto, oggi è quasi sicuro che i corpi calamitati e i magneti naturali contengono nel loro interno cariche elettriche in movimento. Ma con questo il problema non è ancora risolto completamente. Il Fisico può ancora obiettare che è pur strano e meraviglioso il fenomeno anche se intervenga fra sole cariche elettriche. Due cariche elettriche si attraggono con una certa forza, quando sono ferme. Se le poni in movimento anche rimanendo uguale la loro distanza reciproca, alla forza primitiva se ne aggiunge una nuova, che non possiamo fare a meno di considerare come effetto del movimento. Siamo sempre lì; il movimento crea una forza. Se anche elimini il linguaggio mitico il fatto rimane.
Noi possiamo rispondere in modo da eliminare ogni meraviglia dal fenomeno. Ricordiamo che la meccanica moderna (la quale si fonda sulla semplice assunzione logica e omogenea di definizioni e unità di misura, senza presupporre alcun fatto sperimentale) attribuisce a ciascun sistema in movimento sue particolari misure spaziali, temporali, dinamiche. Se noi allora consideriamo le due cariche in movimento, le misure che dobbiamo prendere per misurare la loro azione reciproca non saranno le nostre misure, ma saranno quelle degli osservatori in movimento insieme alle cariche. Nessuna meraviglia che esse risultino diverse dalle nostre: sarebbe anzi da meravigliarsi se risultassero uguali. Questa forza magnetica che sembra creata dal movimento, risulta così una semplice illusione ottica, un effetto di prospettiva dovuto alla diversità delle misure dei due osservatori. E questa diversità delle misure, a sua volta, non è nulla di meraviglioso, ma risulta direttamente dal modo come le misure stesse sono state assunte.

Con questo il finalismo è completamente eliminato dal fenomeno. Ma perché la cosa riesca convincente, è assolutamente necessario poter dedurre, dalle semplici trasformazioni delle misure spazio-temporali e meccaniche, le leggi dell'elettromagnetismo; le quali sono state invece poste finora come la sintesi di una serie di fatti sperimentali. Solo se si potrà far discendere, da queste semplici assunzioni di definizioni e di misure, le conseguenze stesse dei fenomeni elettromagnetici, solo allora i fenomeni elettromagnetici avranno perso il loro alone di misticismo.
Ritroso: E quando si sia fatto ciò, si potrà dire di avere veramente scoperto qualche cosa di nuovo? Le leggi a cui si giungerà non saranno identiche a quelle di prima?
Commodo: Forse sì, ma forse anche no. Poniamo che, partendo da questa via puramente deduttiva, si giunga a formule che coincidano con quelle note dell'elettromagnetismo solo in via approssimata. Ecco che si potrebbero prevedere degli esperimenti raffinatissimi che mettano in luce la differenza fra le due formule; e questi nuovi esperimenti potrebbero dar luogo a qualche applicazione e a qualche scoperta. Ciò può succedere e può anche non succedere. In altri campi, rispetto a procedimenti analoghi, è successo.
In conclusione: Tu credi che le affermazioni antifinalistiche si trovino sulla via regia della scienza sperimentale classica e del positivismo scientifico del secolo scorso. Io credo invece che si trovino su di una importante deviazione da questa via, deviazione che minaccia ormai di sostituire la via stessa e che è stata iniziata da Poincaré e da Mach (salvo i precursori) ispirandosi meno a Spencer e a Comte che non a Kant.
Penso inoltre che, se si vuol condurre l'antifinalismo a conseguenze logiche e a risultati concreti, bisogna abbandonare la concezione classica della scienza come espressione astratta e simbolica di fatti sperimentali (concezione presupponente che questi fatti siano sempre riconducibili ad un ordine ed a un'armonia), e sviluppare invece la concezione della scienza come deduzione logica delle conseguenze implicite nell'assunzione iniziale di alcune definizioni suggerite, consigliate (ma non imposte) dall'esperienza, cioè dal comportamento dei nostri sensi di

fronte agli stimoli esterni.
Credo che, allo stato attuale delle cose, non sia azzardato credere che questa via logica e deduttiva possa condurre a tutte le leggi che si ritenevano finora ottenute per via induttiva dai dati sperimentali; e che, a parte l'immenso chiarimento logico che ne deriverebbe, il seguire questo metodo possa condurre anche a risultati di effettive scoperte e applicazioni.

III

Dell'antropomorfismo nelle scienze

Commodo (*a Severo*):
Faccio tacere la rabbia che mi suscita il tuo parlare confuso e magniloquente, per fissare anzitutto che non hai dato neppure un principio di trattazione a quelli che erano i due punti principali della nostra discussione, e cioè:
(1) Se ci sia una differenza *qualitativa* fra la biologia e la fisica; e in particolare se il fatto che due mezzi cani non sono uguali a un cane intero si possa o no paragonare al fatto che due atomi d'idrogeno e uno di ossigeno non sono una molecola d'acqua.
(2) Quali siano le caratteristiche della *conoscenza storica* e se essa abbia qualcosa che la fa differire qualitativamente dalla conoscenza scientifico-naturale; essendo rimasti intesi che il dire che la conoscenza storica è *carica di futuro* e l'altra no, se anche fosse vero (il che non è) sarebbe dire molto, troppo poco.
Ma tui hai preferito rifugiarti, gentilianamente, nella autocreatività dello spirito, e nel processo di autoformazione; parole magiche, tali che se si cerca di chiarirne con tranquillità il significato, si diventa maniaci della scienza. E *chiarire il significato* diventa subito, per comodità della tua polemica, *definire tautologicamente.* E dopo aver fatto una mezza dozzina di altrettanti giochetti, sentirai con supremo sprezzo che questo è un discutere a vuoto. È l'unica cosa sulla quale sono d'accordo con te.
Il tuo metodo è questo: (1) Ridurre quello che io dico a banali paradossi. (2) Ad essi contrapporre banali verità. (3) Provare un nobile disgusto per gli uni e per le altre. Ora io sarei pronto a sopportare (1) se tu non mi rispondessi con (2). E che tu lo faccia, mi dimostra che forse lo stesso (1) non era fatto giu-

stamente.
Curiosus: Confessa che tutto questo sproloquio è fatto per mostrare che le tue armi polemiche sono altrettanto appuntite di quelle di Severo.
Commodo: Lo confesso. Ma questo non svaluta i miei argomenti, che riaffermo decisamente. Comunque passo all'essenziale della questione.
Io non ho mai detto che la vita *non esiste*. Neppure nego che ci siano forze a noi inafferrabili. Dico solo che se sono inafferrabili non possiamo dir niente, e che possiamo dirne qualche cosa solo in quanto e per quel tanto che siano afferrabili. E se sono afferrabili vuol dire che rientrano nei nostri schemi di regolarità, di previsione, di rifacimento. E quando sono entrate in questi schemi, sono in nostro potere. E ciò che è in nostro potere noi lo chiamiamo *materia* o *cosa morta*.
Severo: Questo è il punto. È proprio vero che afferrare una cosa significa per noi farla solo rientrare nei nostri schemi di previsione, ecc.? Non c'è una forma di conoscenza in cui tali schemi non entrano affatto? La conoscenza storica, per esempio. Essa non è fatta di banali previsioni, ma di qualche cosa di molto più vivo. È un prolungare la nostra personalità verso il passato dell'umanità, per farla tendere verso il futuro. La storia è connaturata intimamente con la vita, intesa come autoformazione, cioè come realizzazione di fini. La storia non è una scienza ipotetica, che consideri il suo oggetto come un mezzo. Essa è attiva, pregna di avvenire.
Commodo: Belle e sante parole, ma quanto più utili se fosse lecito, senza incorrere in anatemi, vederle più da vicino!
Severo: Ecco il solito prigioniero dell'intelletto.
Commodo: Va' al diavolo. Sì, certo, la storia è la nostra coscienza di noi stessi, e via dicendo. Ma lo è in quanto viva e attuale attività dello spirito, non in quanto corpo di nozioni e di fatti codificati nei libri, e raccolti negli archivi, e classificati dagli statistici e dai giuristi. In questo ultimo senso essa è una mera raccolta di fatti che, se può avere un uso, ha proprio un uso ipotetico (se vuoi ottenere questo fine devi usare questo mezzo) cioè un uso di molte aleatorie previsioni, basate su analogie. Ora non puoi negare che *la storia* per chi non se ne oc-

cupa attualmente e attivamente, la *storia* come materia di studio nelle scuole, come corpo sistemato di dottrina, non è niente più che questo. Ben altro è invece il caso di chi ne fa il centro della propria vita morale e spirituale, per chi la vive come il proprio stesso passato e ne fa la base e il punto di partenza per ogni sua azione e per ogni suo fine (e tutti lo fanno in maggiore o minor misura). Ma allora si può ripetere la medesima cosa per le scienze naturali, che hanno un valore strumentale e indipendente dai fini solo per chi le consideri come corpo codificato e stabile di cognizioni. Ma per chi le viva come il dramma della propria ricerca (e tutti, anche qui, più o meno lo fanno) sono qualche cosa che affonda le sue radici sempre più in là nel mondo circostante, per porsi sempre nuovi fini; qualche cosa che anzi detta essa stessa i fini al ricercatore, e nel suo stesso crescere e divenire trova il motivo di ulteriormente crescere e divenire. Mi pare, del resto, che perfino il grande Croce abbia recentemente riaffermato che le scienze naturali non sono altro che *storia*. E non è persona sospetta di simpatia per le scienze.
Severo: Riconoscerai però che i fini della storia sono, per così dire, *finalistici* e non così strumentali come quelli della scienza. Toccano nell'uomo qualche cosa di più intimo, di più categorico.
Commodo: Può darsi, ma comunque questo non riguarda il nostro argomento. E poi è in fondo questione di gusti. C'è chi sente proprio come *categorico* in sé un bisogno di espandere la propria comunione col mondo circostante. Anzi, direi che questo bisogno è uno degli essenziali bisogni degli uomini. Senza contare che uno dei grandi fini che si propone la scienza è di salvare gli uomini dalle malattie.
Comunque, ripeto, questo non tocca il nostro argomento. Il fatto è che, quali si siano i fini che un qualsiasi tipo di studio o di conoscenza ci addita, noi li possiamo raggiungere tanto più esattamente, quanto maggiore è la facoltà di previsione che quella scienza ci fornisce. E questa parola *previsione* non indica necessariamente qualche cosa di meccanico, di meschino. La si può considerare come qualche cosa che fa corpo con la natura stessa dell'uomo; una agilità di movimento, un controllo della

situazione, una precisione di riflessi che rende sicura e fruttifera l'azione. Ma sarà pur sempre questa facoltà, ridotta alla sua più intima essenza, la capacità di vedere, con quanta più ampiezza è possibile, che, posti certi fatti nel presente e nel passato, ne avverranno certi altri nell'avvenire. (Con intenzione non ho detto *che poste certe cause ne seguono certi effetti*).
Severo: Insomma; tu non ammetti che in certi casi, nel rendersi conto dello svolgersi di certi avvenimenti, si sia costretti ad introdurre delle cause che contengono già in se stesse potenzialmente, allo stato di tendenza più o meno confusa, l'effetto? Insomma delle cause finali?
Commodo: Non ho mai capito la natura di tali cause. Comunque non sarei affatto alieno dall'ammetterlo, appunto in quanto cause. Ma dico che sono tanto più adatte a contribuire alla formazione di conoscenze rivolte verso il futuro, con quanta maggiore sicurezza esse possono far prevedere l'effetto; cioè con quanta maggiore forza e necessità l'effetto è legato ad esse. La *natura delle cause*, il *perché* una data causa produca un dato effetto, è, a ben guardare, estraneo ai veri interessi della scienza. Generalmente si considerano tanto più finalistiche e antroporfiche le cause, quanto meno sono sicure; cioè quanto meno sono *cause*; quanto meno sono utili alla scienza. Ma in fondo niente ti vieta di dire che il polo nord di un magnete *tende* verso il polo sud e viceversa, se sia chiaro che ciò significa che i due poli, posti in presenza l'uno dell'altro, si muovono in direzione l'uno dell'altro; o di dire che i fagociti *si difendono* contro i germi patogeni aggredendoli, se con queste parole si adombra una serie di fatti esattamente prevedibili e calcolabili. Nelle scienze economiche e storiche è spesso l'osservazione stessa della psicologia umana e dei fenomeni della volontà, che ci porta a quelle conclusioni per cui questi modi di conoscenza si possono dire carichi di futuro. Ma anche qui si tratta di ciò che nella psiche e nella volontà vi è di permanente, di ripetentesi, di prevedibile; è sempre cioè un certo meccanismo in queste attività che ci permette di poggiare su di esse (con piede, a vero dire, assai malsicuro) per procedere oltre.
Curiosus: Ebbene, e con questo? Non mi dici niente di nuovo. Queste cose le so a memoria dall'idealismo. Il pensiero pensato

è natura, è morte; e così via. Val la pena tutto questo apporto di eloquenza e di combattività, per partorire questo ormai vecchio truismo?

Commodo: Val la pena, credo, perché il contesto nel quale lo dico è diverso da quello dell'idealismo. Queste cose le ho dette non per averle dedotte dalle mie letture filosofiche: ma per essermi imbattuto, nelle mie letture scientifiche, in concetti come forza vitale, finalismo interno, ecc. È il bisogno di chiarire a me stesso il significato nebuloso di questi termini, è il sospetto che celino entro di sé un gran vuoto, che mi ha condotto alla formulazione di cui sopra. E vedi che, nel contesto scientifico, queste formulazioni così innocue in un libro di filosofia assumono una forza sovvertitrice e paradossale tale, che sembra che uno scienziato serio non possa neppure prenderle in considerazione. Severo infatti le combatte non come truismi, ma come banali paradossi. La loro forza sta appunto in questo, di essere le due cose insieme: evidenti per il filosofo, paradossali per lo scienziato, irritanti per tutti e due. E ciò dimostra, a mio parere, la scarsa serietà sia degli scienziati, sia dei filosofi; incuranti gli uni del significato dei concetti che usano, paghi gli altri del fatto che le loro scoperte facciano armonicamente corpo col sistema delle loro dottrine, ma tanto poco fiduciosi nell'effettivo valore di esse, da non curarsi neppure di applicarle al campo cui si riferiscono.

Curiosus: Questi tuoi tentativi, di trovare istanze superiori unificatrici della scienza e della filosofia, mi sono sospetti. Credo non sia un caso che questi due modi fondamentali di atteggiarsi dello spirito siano rimasti sempre separati, nel corso della storia. Ci deve essere una fondamentale autonomia, in ciascuno di essi, che non sopporta superiori unificazioni.

Commodo: D'accordo contro le superiori unificazioni: ma non d'accordo sull'autonomia. Credo anzi che l'autonomia sia la principale malattia della filosofia e forse anche delle scienze. E io non voglio trovare nessuna *superlogica* o istanza superiore, la quale, appunto perché superiore, sancirebbe le autonomie che le stanno sotto. Io vorrei, caso mai, sventare le autonomie o, più modestamente, prendere sul serio le scoperte del pensiero. Non provare il loro valore in una facile circolarità che esse hanno

con se medesime, ma pretendere che esse abbiano un'attività nel campo cui si riferiscono e, se non l'avessero, abbandonarle. Perciò, se arrivo a convincermi che il pensiero pensato è natura, e che il termine *vita* usato nelle scienze naturali non ha alcun significato, pretendo che questa scoperta valga per le scienze naturali, e non per la filosofia. E per le scienze naturali non è più un truismo, ma un paradosso; cioè sovverte tutto il loro metodo. E se non dovesse trovare applicazione nelle scienze naturali e aiutarle a progredire, a risolvere alcuni loro problemi, questa pretesa scoperta non varrebbe niente, e bisognerebbe abbandonarla.

Severo: Ciò che non sopporto è il tuo chiamar *morto* tutto quello che è conosciuto.

Commodo: Alla buon'ora! Anch'io non lo sopporto. Ma altrettanto poco sopporto di chiamare *vivo* tutto quello che non è conosciuto. Io vorrei anzi eliminare le due parole *morto, vivo* e sostituirle con le due parole *conosciuto* e *non conosciuto*, o meglio *prevedibile* e *non prevedibile*. In fondo non voglio altro che questo.

Severo: Se vuoi fare solo una riforma della nomenclatura, padrone.

Commodo: Ma le parole sono evocative. Il chiamare *morto* il *conosciuto* è il sintomo di una ipostasi, di una entizzazione; è il riferire l'insieme delle cose conosciute non a una scelta da noi operata, ricercando ciò che si adatta ai nostri organi di presa, ma a un supposto corpo di fatti e di leggi autonome, a sé stanti (la *fisica*, le *scienze*, il *mondo materiale*) la cui intima struttura sarebbe conoscibile, prevedibile. Tutta l'entizzazione sta in questa trasposizione dal *conosciuto* al *conoscibile*. Ed essa porta con sé l'analoga entizzazione del *non conosciuto* in un *non conoscibile* o *vitale* o *libero* o *spontaneo* ecc. Io non vorrei fare che questo: sostituire il suffisso *-uto* al suffisso *-bile*. Ma questo semplice spostamento credo che porterebbe un certo sconquasso nelle scienze naturali. Ed è tutt'altro che facile ad eseguirsi sul serio.

Severo [*manca nel manoscritto la risposta, il cui tenore è però facilmente deducibile da quanto aggiunge Commodo*].

Commodo: Questa tua ultima obiezione mi tocca abbastanza

da vicino. Ma veramente non so se io debba correggermi del difetto che mi addebiti e che sicuramente ho. Con te mi pare che sarebbe venuto il momento di fare il discorso contrario a quello fatto finora; e tu stesso ne senti in fondo il bisogno, quando fai l'apologia del *risentimento*. Certo di fronte ad amici aperti e liberi, agili, e *ascoltatori* (e sono quelli che io amo di più), io mi vergogno spesso, mi sento ristretto e meschino, egoista, aggressivo, molto più *Severo* che *Commodo*. E dal loro sorridere ironico, dal loro scrollar le spalle, mi sento toccato profondamente e sento che il loro atteggiamento viene da un mondo più alto di quello a cui appartengo, da un mondo in cui non ci sono *paure* e *difese* e *conquiste*. Ma tuttavia penso spesso che questa meschinità è in fondo necessaria se si vuole costruire qualche cosa. È un tributo che si paga al *fare*. Chi fa, è necessariamente più aggressivo, meno aperto, meno disponibile, meno libero di chi non fa. Deve in certa misura farsi sordo e cieco per quello che sta al di fuori del suo fare, amarlo di un amore esclusivo, concentrato, egoistico, meschino. Perciò, se umanamente provo un grande rispetto e affetto per gli uomini completamente disinteressati e disponibili la cui essenza si compensa più nel *vivere* che nel *fare*, pure non posso fare a meno di trovare utili anche gli altri. Più utili? Non so, perché i primi hanno una grandissima utilità appunto come amici, come conversatori, come lievito. Ma anche dei secondi, insomma, c'è bisogno. La loro opera è più appariscente, e questo me li rende più antipatici. Dei primi ne conosco solo uno che sia diventato immortale: Goethe.
Ma torniamo a noi. Voglio provare a tradurre nel mio linguaggio quello che tu dici.
Severo: Ti aiuterò io. Quello che tu stai facendo, se ho ben capito, è una campagna contro l'antropomorfismo. In esso tu ravvisi il nemico n. 1 della scienza, cioè la causa prima del suo non progredire. Nella misura in cui l'uomo è così innamorato di se stesso da vedere sé come il fine supremo del mondo, o il mondo fatto a propria immagine e somiglianza, in quella misura la scienza non progredisce. E questo antropomorfismo è spesso così sottile e inavvertito, che è difficile snidarlo. Per ora gli vuoi dare battaglia sotto la sua forma di forza vitale, finalismo

interno, ecc.
Curiosus: D'altra parte mi pare che tu sia il più accanito degli antropomorfisti. In fin dei conti, non vuoi dire altro se non che tutto quello che conosciamo lo abbiamo ridotto a nostra immagine e somiglianza; e che siamo la misura di tutte le cose. Alla grazia dell'anti-antropomorfismo!
Commodo: È questione d'interessi. Avete ragione tutti e due, ma mi riconosco più nella descrizione di Severo. L'antropomorfismo tipo Curiosus c'è sì, ma è subìto, non voluto. È il riconoscimento di un dato di fatto: che non siamo capaci di uscire da noi stessi, e che il conoscere per noi non può realizzarsi che sotto la forma di apprendere, cioè di adattare ai nostri organi di presa. Ma questa è una necessità, una cruda necessità anzi, di cui faremmo volentieri a meno. Non risponde a nessun nostro bisogno ...
Curiosus: Si dice *esigenza.*
Commodo: A nessuna nostra *esigenza.* E da quando, 25 secoli fa, si è scoperto questo nostro legame, il pensiero umano non fa che dibattersi per uscirne.
Curiosus: Si dice *evaderne.*
Commodo: Direi, anzi, che in un senso profondo, sono proprio antropomorfici gli sforzi per evaderne; dato che antropomorfismo significa attribuire aspetto umano alle supposte cose fuori di noi, ma non attribuire aspetto umano a noi stessi. Ogni volta che si vuole uscire dall'*uomo misura di tutte le cose* e si cerca di scoprire la conformazione delle vere e proprie *leggi del reale*, non si può fare a meno di immaginare in modo più o meno raffinato, in queste pretese *leggi*, un insieme di *tendenze, fini, armonie* ecc. che sono presi dal mondo dei nostri desideri e dei nostri sentimenti. È questo l'antropomorfismo che ritengo deleterio ad ogni scienza e, direi, ad ogni conoscenza. Indice di un orgoglio insopprimibile, di un amore di se stesso che accieca di fronte a tutto ciò che è fondamentalmente *altro*, diverso. L'antropomorfismo del tipo Curiosus è anzi una correzione ad esso. Mostra come questa pretesa somiglianza fra il mondo esteriore e noi non sia che un'illusoria proiezione di noi nel mondo esteriore. E riconosciuto una volta per tutte (con scarsa soddisfazione) che da noi non possiamo uscire, e che tutto quello

che incameriamo risentirà sempre dei nostri organi di presa, ci può insegnare di tenere tali organi rilasciati, molli, senza forme preconcette, pronti ad adattarsi e a circondare delle loro ventose semifluide ogni stimolo che venisse a colpirli. Esso non esclude, insomma, una passività, una recettività di fronte al dato. La differenza fondamentale fra l'uno e l'altro antropomorfismo è insomma che uno è una constatazione, o meglio una necessità, dalla quale finora non siamo riusciti a uscire, l'altro è invece una esigenza. Ora io odio le esigenze. Non ho neppure alcun motivo di amare le necessità, ma da queste non vedo alcun modo di liberarci, se non illusoriamente.
Curiosus: Una specie di idealismo sperimentalistico, insomma.
Commodo: Se ti piace. Ma il solo pronunciare questi nomi mi fa rabbia e vergogna. E di queste cose ho parlato solo per compiacerti e perché mi ci hai trascinato. Non m'interessa affatto la concezione da cui parto, il metodo che uso, il sistema a cui appartengo. M'interessa quello che voglio fare; e quello che voglio fare è di chiarire il significato del concetto di forza vitale e di finalismo interno nelle scienze; e di dimostrare che non servono a niente di preciso, se non a soddisfare il bisogno di vedere nel mondo intorno a noi fatti affini a quelli che avvengono nel nostro animo.
Severo: Ecco: qui ti aspettavo, per dirti questo: dato e non concesso che tu possa eliminare l'antropomorfismo nella considerazione del mondo esteriore, c'è per lo meno un campo dal quale non puoi eliminarlo: quello in cui l'oggetto della tua considerazione è un altro uomo, o più altri uomini. In questo caso, se non vuoi usare criteri antropomorfici, sei un fesso.
Commodo: E la mia paura di passare per fesso è tanto grande, che ti concedo volentieri queste profonde verità. Se l'oggetto del mio studio rassomiglia come due gocce d'acqua a me stesso, è chiaro che gli devo attribuire tutto ciò che attribuisco a me stesso, e cioè fini, volontà, libero arbitrio, ecc. Ci sono questi speciali e sconcertanti *oggetti*, insomma, gli altri uomini, che non possiamo considerare solo come oggetti, appunto perché sappiamo o supponiamo che siano, da parte loro, soggetti. Non è tanto il fatto della lotta e del volersi sottomettere a vicenda (cosa di cui tu sei fanatico) che c'impedisce questa sussunzione

sotto le categorie scientifiche; ma il fatto che una volta compiuta questa sussunzione, tu devi riconoscere che nell'altro uomo c'è un'attività a sua volta sussuntrice (bella parola) che tu non potrai studiare scientificamente senza perderne gran parte, allo stesso modo che quando hai studiato la tua propria attività che pone categorie scientifiche, ti resta da studiare quella tua attività che studia l'attività, e così via. È proprio insomma questo necessario antropomorfismo, questo obbligo di considerare l'altro uomo alla stessa stregua che te stesso, è questo che t'impedisce di studiare l'altro uomo; così come non potrai mai studiare completamente te stesso, dato che l'attività che studia mentre studia, non potrà mai essere studiata.
Curiosus: Vedi che sei costretto anche tu a usare formule idealistiche. Se le avessi usate io in questo modo, chissà come mi avresti dato addosso.
Commodo: Lasciami in pace. Le uso come e quando mi fanno comodo, senza ritenermi obbligato, per questo, a crearci sopra un sistema e una *Weltanschauung*. Dicevo dunque che nel caso degli altri uomini, sì, l'unico mezzo di studio e di conoscenza approfondita è l'analogia con noi stessi: e che questa analogia non ci potrà mai dare una conoscenza veramente completa, non per insufficienza dei nostri strumenti, ma per un'intrinseca contraddizione. Ho detto bene?
Severo: Benissimo.
Commodo: Ora, per questi casi, noi siamo forniti di organi di presa speciali, ben diversi da quelli del conoscere scientifico, cioè del prevedere, ma che pure ci permettono di ricavare dal loro uso soddisfazioni non minori che quelle del prevedere. Sono quegli organi che io chiamerei con una parola dell'*amare*. Con questa parola intendo qualcosa di molto vasto, un generico atteggiamento affettivo, in cui rientrano sentimenti come l'odio, l'amicizia, il timore, la speranza, i desideri, il piacere, il dolore ecc. È questo l'organo di presa che noi mettiamo in moto riguardo agli oggetti che ci rassomigliano. E questo per una ragione fondamentale: che, in fondo, questo è l'organo di presa fondamentale che noi usiamo verso noi stessi. Non mi dilungo troppo su questo argomento, perché immagino che tu sia sufficientemente orientato verso ciò che intendo dire.

che incameriamo risentirà sempre dei nostri organi di presa, ci può insegnare di tenere tali organi rilasciati, molli, senza forme preconcette, pronti ad adattarsi e a circondare delle loro ventose semifluide ogni stimolo che venisse a colpirli. Esso non esclude, insomma, una passività, una recettività di fronte al dato. La differenza fondamentale fra l'uno e l'altro antropomorfismo è insomma che uno è una constatazione, o meglio una necessità, dalla quale finora non siamo riusciti a uscire, l'altro è invece una esigenza. Ora io odio le esigenze. Non ho neppure alcun motivo di amare le necessità, ma da queste non vedo alcun modo di liberarci, se non illusoriamente.
Curiosus: Una specie di idealismo sperimentalistico, insomma.
Commodo: Se ti piace. Ma il solo pronunciare questi nomi mi fa rabbia e vergogna. E di queste cose ho parlato solo per compiacerti e perché mi ci hai trascinato. Non m'interessa affatto la concezione da cui parto, il metodo che uso, il sistema a cui appartengo. M'interessa quello che voglio fare; e quello che voglio fare è di chiarire il significato del concetto di forza vitale e di finalismo interno nelle scienze; e di dimostrare che non servono a niente di preciso, se non a soddisfare il bisogno di vedere nel mondo intorno a noi fatti affini a quelli che avvengono nel nostro animo.
Severo: Ecco: qui ti aspettavo, per dirti questo: dato e non concesso che tu possa eliminare l'antropomorfismo nella considerazione del mondo esteriore, c'è per lo meno un campo dal quale non puoi eliminarlo: quello in cui l'oggetto della tua considerazione è un altro uomo, o più altri uomini. In questo caso, se non vuoi usare criteri antropomorfici, sei un fesso.
Commodo: E la mia paura di passare per fesso è tanto grande, che ti concedo volentieri queste profonde verità. Se l'oggetto del mio studio rassomiglia come due gocce d'acqua a me stesso, è chiaro che gli devo attribuire tutto ciò che attribuisco a me stesso, e cioè fini, volontà, libero arbitrio, ecc. Ci sono questi speciali e sconcertanti *oggetti*, insomma, gli altri uomini, che non possiamo considerare solo come oggetti, appunto perché sappiamo o supponiamo che siano, da parte loro, soggetti. Non è tanto il fatto della lotta e del volersi sottomettere a vicenda (cosa di cui tu sei fanatico) che c'impedisce questa sussunzione

sotto le categorie scientifiche; ma il fatto che una volta compiuta questa sussunzione, tu devi riconoscere che nell'altro uomo c'è un'attività a sua volta sussuntrice (bella parola) che tu non potrai studiare scientificamente senza perderne gran parte, allo stesso modo che quando hai studiato la tua propria attività che pone categorie scientifiche, ti resta da studiare quella tua attività che studia l'attività, e così via. È proprio insomma questo necessario antropomorfismo, questo obbligo di considerare l'altro uomo alla stessa stregua che te stesso, è questo che t'impedisce di studiare l'altro uomo; così come non potrai mai studiare completamente te stesso, dato che l'attività che studia mentre studia, non potrà mai essere studiata.
Curiosus: Vedi che sei costretto anche tu a usare formule idealistiche. Se le avessi usate io in questo modo, chissà come mi avresti dato addosso.
Commodo: Lasciami in pace. Le uso come e quando mi fanno comodo, senza ritenermi obbligato, per questo, a crearci sopra un sistema e una *Weltanschauung*. Dicevo dunque che nel caso degli altri uomini, sì, l'unico mezzo di studio e di conoscenza approfondita è l'analogia con noi stessi: e che questa analogia non ci potrà mai dare una conoscenza veramente completa, non per insufficienza dei nostri strumenti, ma per un'intrinseca contraddizione. Ho detto bene?
Severo: Benissimo.
Commodo: Ora, per questi casi, noi siamo forniti di organi di presa speciali, ben diversi da quelli del conoscere scientifico, cioè del prevedere, ma che pure ci permettono di ricavare dal loro uso soddisfazioni non minori che quelle del prevedere. Sono quegli organi che io chiamerei con una parola dell'*amare*. Con questa parola intendo qualcosa di molto vasto, un generico atteggiamento affettivo, in cui rientrano sentimenti come l'odio, l'amicizia, il timore, la speranza, i desideri, il piacere, il dolore ecc. È questo l'organo di presa che noi mettiamo in moto riguardo agli oggetti che ci rassomigliano. E questo per una ragione fondamentale: che, in fondo, questo è l'organo di presa fondamentale che noi usiamo verso noi stessi. Non mi dilungo troppo su questo argomento, perché immagino che tu sia sufficientemente orientato verso ciò che intendo dire.

Severo: Sì.
Commodo: Ora è proprio questo atteggiamento, questo modo di presa, che ci fa porre dei *fini* essendo i fini nient'altro che abbozzi di atti di volontà; e non essendo gli atti di volontà se non espressioni tipiche dell'atteggiamento affettivo. Spero che questo ti riesca chiaro e familiare; altrimenti ci vorrebbe un dialogo apposta.
Severo: Tira avanti. E non temere che ti accusi d'introdurre nuove categorie (dell'amore ecc.) al posto delle vecchie.
Commodo: Meno male. Ora, il modo dell'*amore* procede per molte vie; ma se ce n'è una che gli è incompatibile e lo ammazza, questa è il prevedere. Amare nel senso vero e non degenerato della parola, significa proprio considerare il proprio oggetto come supremamente *altro*, quindi sempre nuovo, sempre sconosciuto, ogni volta conosciuto di nuovo e con sorpresa, in una parola, imprevisto, vivo. E ciò, ancora una volta, per analogia con noi stessi: perché ciò che amiamo di più in noi stessi, e che sentiamo più intimamente nostro, è proprio il nostro libero arbitrio, e cioè la possibilità che sentiamo intima e essenziale in noi, di essere ogni volta diversi da come sarebbe stato prevedibile.
Severo: Non dico che questo sia sbagliato, ma è tendenzioso. Mi pare che potresti dire cose molto diverse e quasi opposte a queste, sull'amore, e che potrebbero pretendere di essere giuste, cioè di rappresentare il modo *vero e non degenerato di amore.*
Commodo: Concedimi una sola cosa: che quando ci troviamo di fronte a qualche cosa in cui supponiamo un centro di vita simile al nostro, il modo di presa è sempre affettivo. O esiste un altro modo possibile di comportarsi?
Severo: Così a occhio, non ne vedo altri.
Commodo: Concedimi ora un'altra cosa: che il modo di presa affettivo non ha luogo se non con esseri che sono o si suppongono viventi, cioè nei quali si supponga un centro di vita analogo al nostro.
Severo: Questo te lo concedo più facilmente.
Commodo: E questo ci fa pensare che il modo di presa affettivo sia proprio la trasposizione su altri di un sentimento che proviamo inizialmente verso noi stessi. Anche qui l'importante sa-

rebbe di non essere antropomorfi, o meglio, in questo, automorfi. Perciò la tua descrizione dei due uomini che vogliono sopraffarsi e *usarsi* a vicenda e non ci riescono appunto perché l'altro, in quanto usa, si oppone ad essere usato, mi piace poco. Questa tua esperienza del contatto con l'altro uomo come un urto, una lotta, uno sforzo per sopraffare o per non essere sopraffatto, mi pare l'aspetto deteriore di tutto quello che tu fai e pensi. Il rapporto con un altro centro di vita è per te sempre in qualche modo una mancata autoaffermazione.
Severo: Non ricominciare con quel tuo tono di predicatore di mansuetudine. Ho preso quell'esempio, ma ne avrei potuto prender un altro qualsiasi.
Commodo: Ma m'interessa che tu abbia preso proprio quello. La lingua batte dove il dente duole. E l'argomento ci servirà, credo, parecchio. Il modo di presa rispetto all'uomo che non vuole lasciarsi usare e che ti vuole usare a sua volta, è, secondo me, di rinunziare alla lotta e di lasciarsi usare.
Severo: Poveri noi, dove andiamo a finire!
Commodo: Non aver paura, andremo a finire da tutt'altra parte. Intendo dire che il vero modo di presa affettivo riguardo all'altro uomo è di lasciarlo esistere, non di trasformarlo a mio modo, ma di godere del suo essere diverso da me. È questo quello che io chiamo amore, e comprensione di un altro uomo. Non « non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te », ma « fa' all'altro ciò che l'altro vorrebbe fosse fatto a lui ». Non « per conoscere gli altri, guarda dentro te stesso » ma « per conoscere gli altri guarda gli altri ». E nota quello che hanno di proprio, di peculiare, di diverso da te. Non cercare punti di contatto, minimi comuni denominatori, categorie universali, ecc. Cerca di imparare la loro lingua senza usare sempre la tua come termine di paragone. E così via con una serie di precetti e di metafore che lascio a te di sviluppare a titolo di esercizio.
Severo: Perché no? Non ho niente in contrario a questo. Anzi sono io, se non erro, il primo che ha parlato di capire, di rinunziare ai nostri preconcetti, di lasciare esistere gli altri. E sono quello che lo pratica più coerentemente.
Commodo: Appunto. Questo però è contrario al « risentimento » e al non lasciarsi sopraffare. Ma andiamo avanti. Il modo

di presa affettivo, abbiamo visto, s'identifica con l'atteggiamento che pone fini. D'altra parte presuppone necessariamente nel suo oggetto un carattere antropomorfo. Ciò significa che c'è anche in esso in qualche modo una previsione *sui generis*. Si prevede cioè che l'oggetto si comporterà in modo antropomorfo, cioè imprevedibile. Si prevede l'imprevedibilità.
Severo: E poi ti arrabbi quando ti si chiama paradossale!
Commodo: È un paradosso solo nella sua formulazione esteriore. È un fatto incontestabile che noi richiediamo, da parte dell'oggetto che consideriamo come essere vivente e verso cui ci comportiamo in modo affettivo, che si comporti appunto come un essere vivente: che ci faccia sentire, nella sua risposta, la sua autonomia, il suo essere un centro indipendente di vita, fornito di libertà. È proprio questa fondamentale imprevedibilità che costituisce il massimo incentivo alla nostra presa affettiva. Quando essa manca, quando la risposta giunge troppo regolare e meccanica, allora il nostro affetto muore, e ci sembra di avere a che fare con qualche cosa di morto.
Severo: Ebbene? Io non ho voluto dire altro che questo.
Commodo: Lo riconosco. Ma io voglio servirmene per dimostrarti che la mia polemica contro il *concetto di vita* non era fuori luogo. Sono anche pronto a riconoscere che tu hai, in fondo, ragione quanto alla strumentalità della scienza: purché tu riconosca che ogni scienza è strumentale, la storica come la naturale; e che non c'è luogo per parlare di due tipi di scienza: la strumentale e la finalistica.
Severo: È questione di parole. Si tratta di quello che tu vorrai definire come scienza.
Commodo: Ma è importantissimo ai nostri scopi, vedere come costruiremo le nostre definizioni, perché è proprio in base ad esse che vengono costituiti i gruppi fondamentali di attività intellettuali, le professioni riconosciute, le facoltà universitarie, gli argomenti di trattati, le società scientifiche e storiche, i sistemi filosofici. Io direi così: chiamiamo scienza tutte le attività di ricerca e di conoscenza che cercano di costituire, con mezzi qualsiasi (meccanici, matematici, statistici, probabilistici, filosofici ecc.), dei sistemi di prevedibilità. Chiamiamo attività finalistiche quelle in cui entra un elemento affettivo, rivolto verso

gli altri o verso se stessi o verso le generazioni avvenire, o verso le passate, o che so io.
Severo: Domando io se valeva la pena di arrabbiarsi tanto per la mia iniziale confutazione. Quello che hai appena detto ne è la migliore giustificazione.
Commodo: No, per la solita evocatività delle parole, la tua confutazione tendeva a liquidare la discussione, dal momento che rivelava la sua povertà logica, consistente solo in un'abile disposizione di definizioni. Io dico invece che è proprio a questo punto che la discussione comincia a diventare interessante: perché essa consiste appunto nel determinare i limiti entro i quali ha senso un concetto come quello di « forza vitale ». E le definizioni che poniamo non sono scelte a caso, ma in base a criteri di opportunità, intorno ai quali appunto si sta discutendo. A seconda di come tu definisci la storia e la filosofia, per esempio, le puoi considerare legate alle scienze naturali o alle attività artistiche o ad altro. E il porre questa o quella definizione, equivale dunque ad affermare che una certa attività va svolta in questo od in quel modo.
Severo: Va bene. Poste ora le definizioni come tu le hai poste, e come io sono pronto ad accettarle, non negherai che la storia rientri nelle attività che tu hai chiamate finalistiche. Ora, se tu vuoi negare alla storia il carattere di conoscenza, lo puoi fare definendo a modo tuo il concetto di conoscenza. Ma mi pare che non giungi che a confondere le idee senza alcun costrutto.
Commodo: Non credo. Pensa anzi che uno dei risultati di questa discussione potrebbe essere di chiarire meglio che cosa intendiamo per storia.
Severo: Non faresti certamente cosa nuova. È un secolo e mezzo che non si discute di altro.
Commodo: Ma io non so niente, o mi sono dimenticato di tutte queste ricerche. E non ho letto l'ultimo libro di Croce sulla *Storia come pensiero e come azione*. Il rischio che corro è dunque o di dire stupidaggini, o di dire cose risapute. Ma le direi con una certa ingenuità, senza essere sopraffatto dagli schemi tradizionali. Ed è quello che in questo momento m'interessa di più, giacché quanto alle stupidaggini ci sarai sempre tu per correggerle, e per il resto non m'importa tanto di dire cose nuo-

ve, quanto di dire cose sgombre da preconcetti sistematici.
Severo: Be', non sei sazio di polemiche metodologiche? Vieni al sodo.
Commodo: Storia, mi pare, può significare tre cose diverse:
1) Si analizzano i fatti avvenuti allo scopo di stabilire in essi dei sistemi di *costanze*, delle leggi che si ripetono, dei rapporti di cause e di effetti, che, come si suol dire, *diano ragione* dei fatti avvenuti. Questo modo di considerazione è, più o meno coscientemente, scientifico, cioè rivolto a stabilire un sistema di prevedibilità. Il ricercare le *cause* dei fatti avvenuti ha sempre in sostanza lo scopo di poter prevedere i fatti avvenire, ogni qual volta queste cause si ripresentino in modo approssimativamente uguale. I cicli vichiani, la dialettica hegeliana, il materialismo storico, in fin dei conti, non vogliono essere che chiavi per capire la storia. Se raggiungano o no il loro scopo non voglio indagare. Ma è chiaro che la loro interpretazione del passato non avrebbe senso, se non si potesse presentare anche come un'indagine rivolta a capire il presente e a percorrere l'avvenire. Intesa in questo senso, la storia, nonostante le apparenze ben diverse, è una scienza tipicamente ipotetica, del tipo di quelle che tu hai caratterizzato. Date queste premesse ne seguono queste conseguenze; data una situazione di questo tipo, si svilupperà in questo senso. Ora tu avrai un bel dire che il legame fra le premesse e le conseguenze è un legame vitale; che lo svilupparsi della situazione è dovuto a liberi e spontanei atti di volontà, ecc. ecc. Il fatto rimane questo: la tua indagine storica ti ha condotto ad osservare determinate *costanze*, che tu hai ancora il diritto di chiamare spontanee e vitali, solo perché non sono pienamente realizzate e nella misura in cui non lo sono. Tu chiami vitale, insomma, ciò che non è costante, cioè, quell'alone d'incertezza che circonda la previsione storica. Chiami, insomma, vitale ciò che tu non sei riuscito ad afferrare, che ti urta o disturba nel tuo sforzo di costruire la tua legge. Sei d'accordo?
Severo: Provvisoriamente sì. Ma non mi pare di poterti concedere tutto. Ci ripenserò; intanto prosegui.
Commodo: Questo primo modo di far storia, benché abbia un aspetto molto diverso dalla scienza, le è sostanzialmente affine.

Il secondo invece è molto simile alla scienza, ma non s'identifica con essa. È la semplice ricerca dei fatti avvenuti, l'accertamento obiettivo di essi. Il procedere in questo tipo di storia è molto affine a quello delle scienze sperimentali: ha di esse lo scrupolo dell'esattezza e il bisogno di obiettività. Ma gli manca la spinta verso il futuro, l'elemento induttivo e la formulazione di leggi. È strano che mentre nelle scienze sperimentali la ricerca dei fatti è sempre orientata verso la formulazione delle leggi, nella storia ciò non avviene; e i cultori del primo tipo di storia sono ben distinti, come tipo umano, come atteggiamento mentale, dai cultori di quella del secondo tipo, i quali si potrebbero paragonare piuttosto ai costruttori di microscopi e telescopi, a coloro insomma che ci forniscono di strumenti che allarghino e organizzino moltiplicandola la forza dei nostri sensi. Essi organizzano invece la nostra memoria, e ci permettono di *ricordarci* (se si potesse usare la parola) anche di cose che non abbiamo mai viste.

Severo: Ebbene; e il terzo modo?

Commodo: Il terzo modo è finalmente quello buono e vero e bello, quello in cui tu ti crogioli e ti bei, la storia vera e vissuta, la storia vivente e operante, in cui il passato è il tuo passato, e appunto per questo si articola nell'avvenire, non a mo' di previsione, ma come tendenza, spinta, posizione di fini. La storia che è Vita ...

Severo: Non vedo cosa ci sia da sfottere.

Commodo: Neanche io, veramente. Eppure mi viene da sfottere, forse per quell'accanimento, e quella violenza che tu metti nel tuo amore per la storia, e che mi è, come sempre, un po' sospetto. Vi intravvedo sotto dei legami e dei rancori personali, un tenersi attaccati per inerzia a una strada una volta presa, un volersi convincere ad ogni momento che essa è la migliore e la più giusta e gloriosa. Comunque, questa sfottitura non è rivolta alla cosa stessa, ma al modo come tu la pratichi, il che, a uno spirito nobile e disinteressato come il tuo, dovrebbe far piacere.

Severo: E me lo farebbe, se io non sospettassi invece che tu, sotto sotto, sfotta proprio la cosa stessa. E questo, devo dirtelo, mi fa schifo. Mi assomiglia molto a un meschino ed egoistico

fregarsene di tutto, con per di più quella sufficienza, quel tono *blasé*, quelle arie di stare *au dessus de la mêlée*.
Commodo: Sinceramente non credo che si tratti di questo: tanto è vero che la tua accusa non m'irrita affatto. Ma dunque, questo ultimo modo di far storia, considerandola come il passato dell'umanità, nel quale si rinnesta il nostro stesso passato, è evidentemente un modo nel quale non entra la previsione, ma entra in larghissima misura l'affetto (nel senso largo che si è detto). Si tratta insomma di porsi dei fini, di iniziare delle azioni dettate da sentimenti e relazioni che intercorrono fra noi e noi stessi, fra noi e gli altri uomini, presenti e passati. La storia ci permette di allargare questo affetto e queste relazioni, di estenderle a ciò che fu e a ciò che è lontano, di provare sentimenti e di abbozzare azioni con un orizzonte più vasto, che abbracci potenzialmente la totalità dei nostri simili.
Severo: È appunto questo che volevo dire. Ripeto, se permetti, le mie parole di poco fa: « c'è un'esperienza (la storia) che impone di considerare gli altri uomini, di rendersene conto, di *conoscerli*, se non ti secca troppo, come altri creatori di fini e della loro realizzazione ».
Commodo: Mi secca appunto un po' la parola *conoscere*; che si presta ad equivoco, perché si usa sia per il conoscere scientifico, basato sulla previsione, sia per questo conoscere affettivo, basato sull'attribuzione all'altro uomo di un'attività finalistica. Usala pure, se vuoi questa parola, anche in questo caso, purché sia chiaro che quando *conoscere* significa lasciare esistere un'attività finalistica nell'oggetto, l'unico modo di agire è l'applicare a nostra volta all'oggetto un'attività finalistica, cioè far reagire e giocare i suoi fini coi nostri.
Severo: Va bene. Ora siamo d'accordo; ma mi sembra che lo siamo stati fin da principio, e che non valeva la pena fare questa discussione.
Commodo: È valsa la pena per due motivi: (1) perché si è chiarito che il conoscere storico non ha nulla a che fare col conoscere scientifico. (2) Perché si è chiarito che la nozione di *vita* ha luogo solo là dove si pongono fini e si suppone la posizione di fini; e che in questi casi l'interpretazione di tale finalismo come una forza, un'attività, una legge sfruttabile in modo

scientifico, non ha alcun senso, appunto perché tale sfruttamento implica una prevedibilità che è in aperta contraddizione con l'attività finalistica. Perciò si potrà parlare di *vita*, ma non di *forza vitale*, si potrà parlare di *finalità*, di *posizioni di fini*, ma non di *cause finali*.
Severo: Arrivati a questo punto non avrei alcuna resistenza a darti ragione. Ma non so obiettivamente se tu l'abbia. Hai letto la *Critica del Giudizio*?
Commodo: L'ho riguardata per l'occasione. Ma io credo che sia da rigettare: ciò che voleva fare è proprio un capovolgimento di quelle formulazioni. Ne parleremo più a lungo un'altra volta, perché mi pare che l'argomento investa tutti i rapporti fra legge naturale e esperienza. E ora, per finire, daremo luogo al seguente festeggiamento. Scrivi su un foglio di carta la tua età.
Severo: Fatto.
Commodo: Ora scrivi l'età del tuo primo figlio, poi l'anno in cui sei nato, e l'anno in cui ti sei sposato, poi il numero degli anni intercorsi fra il tuo matrimonio e la nascita del tuo primo figlio.
Severo: Fatto.
Commodo: Ora metti tutte queste cifre in colonna e sommale insieme.
Severo: Fatto.
Commodo: Il totale è o non è 3880?
Severo: Come fai a saperlo?
Commodo: È una legge di natura che ho scoperto recentemente. Facendo una statistica di tutti gli uomini sposati con figli nella Calabria meridionale (regione per molti rispetti tipica in quanto la composizione delle razze si avvicina a quella media del globo terrestre) ho trovato che questa legge risulta verificata con un'approssimazione del 97%, il che rientra perfettamente nel campo d'incertezza dovuto ai possibili errori di osservazione. Penso anzi che ci troviamo in presenza di una nuova costante universale, cioè per dirla con Max Planck, di uno di quei misteriosi messaggi che la Natura ci manda dal suo seno per rivelarci l'intima struttura delle sue fibre. Ora sto estendendo le ricerche alle donne.
Severo: E un'osservazione di questo genere, non ti avvicina,

fregarsene di tutto, con per di più quella sufficienza, quel tono *blasé*, quelle arie di stare *au dessus de la mêlée.*
Commodo: Sinceramente non credo che si tratti di questo: tanto è vero che la tua accusa non m'irrita affatto. Ma dunque, questo ultimo modo di far storia, considerandola come il passato dell'umanità, nel quale si rinnesta il nostro stesso passato, è evidentemente un modo nel quale non entra la previsione, ma entra in larghissima misura l'affetto (nel senso largo che si è detto). Si tratta insomma di porsi dei fini, di iniziare delle azioni dettate da sentimenti e relazioni che intercorrono fra noi e noi stessi, fra noi e gli altri uomini, presenti e passati. La storia ci permette di allargare questo affetto e queste relazioni, di estenderle a ciò che fu e a ciò che è lontano, di provare sentimenti e di abbozzare azioni con un orizzonte più vasto, che abbracci potenzialmente la totalità dei nostri simili.
Severo: È appunto questo che volevo dire. Ripeto, se permetti, le mie parole di poco fa: « c'è un'esperienza (la storia) che impone di considerare gli altri uomini, di rendersene conto, di *conoscerli*, se non ti secca troppo, come altri creatori di fini e della loro realizzazione ».
Commodo: Mi secca appunto un po' la parola *conoscere*; che si presta ad equivoco, perché si usa sia per il conoscere scientifico, basato sulla previsione, sia per questo conoscere affettivo, basato sull'attribuzione all'altro uomo di un'attività finalistica. Usala pure, se vuoi questa parola, anche in questo caso, purché sia chiaro che quando *conoscere* significa lasciare esistere un'attività finalistica nell'oggetto, l'unico modo di agire è l'applicare a nostra volta all'oggetto un'attività finalistica, cioè far reagire e giocare i suoi fini coi nostri.
Severo: Va bene. Ora siamo d'accordo; ma mi sembra che lo siamo stati fin da principio, e che non valeva la pena fare questa discussione.
Commodo: È valsa la pena per due motivi: (1) perché si è chiarito che il conoscere storico non ha nulla a che fare col conoscere scientifico. (2) Perché si è chiarito che la nozione di *vita* ha luogo solo là dove si pongono fini e si suppone la posizione di fini; e che in questi casi l'interpretazione di tale finalismo come una forza, un'attività, una legge sfruttabile in modo

scientifico, non ha alcun senso, appunto perché tale sfruttamento implica una prevedibilità che è in aperta contraddizione con l'attività finalistica. Perciò si potrà parlare di *vita*, ma non di *forza vitale*, si potrà parlare di *finalità*, di *posizioni di fini*, ma non di *cause finali*.
Severo: Arrivati a questo punto non avrei alcuna resistenza a darti ragione. Ma non so obiettivamente se tu l'abbia. Hai letto la *Critica del Giudizio*?
Commodo: L'ho riguardata per l'occasione. Ma io credo che sia da rigettare: ciò che voleva fare è proprio un capovolgimento di quelle formulazioni. Ne parleremo più a lungo un'altra volta, perché mi pare che l'argomento investa tutti i rapporti fra legge naturale e esperienza. E ora, per finire, daremo luogo al seguente festeggiamento. Scrivi su un foglio di carta la tua età.
Severo: Fatto.
Commodo: Ora scrivi l'età del tuo primo figlio, poi l'anno in cui sei nato, e l'anno in cui ti sei sposato, poi il numero degli anni intercorsi fra il tuo matrimonio e la nascita del tuo primo figlio.
Severo: Fatto.
Commodo: Ora metti tutte queste cifre in colonna e sommale insieme.
Severo: Fatto.
Commodo: Il totale è o non è 3880?
Severo: Come fai a saperlo?
Commodo: È una legge di natura che ho scoperto recentemente. Facendo una statistica di tutti gli uomini sposati con figli nella Calabria meridionale (regione per molti rispetti tipica in quanto la composizione delle razze si avvicina a quella media del globo terrestre) ho trovato che questa legge risulta verificata con un'approssimazione del 97%, il che rientra perfettamente nel campo d'incertezza dovuto ai possibili errori di osservazione. Penso anzi che ci troviamo in presenza di una nuova costante universale, cioè per dirla con Max Planck, di uno di quei misteriosi messaggi che la Natura ci manda dal suo seno per rivelarci l'intima struttura delle sue fibre. Ora sto estendendo le ricerche alle donne.
Severo: E un'osservazione di questo genere, non ti avvicina,

in qualche modo, ad un certo finalismo interno della natura?
Commodo: Sì, o valentissimo: e ti dirò anzi che la fiducia nel finalismo interno cresce nell'animo mio, nella misura in cui cresce la meraviglia per il misterioso messaggio inviatoci dalla Natura per il tramite degli uomini sposati della Calabria meridionale.
Ritroso (*rivolto a Severo*): Confesso che non riesco a rendermi conto come una persona seria come te, possa seguire a lungo discussioni di questo genere. Che frutto ne cavate? Costui si dà le arie di antifilosofo, ma questa è una semplice posa, un vezzo demagogico. Io ho parlato poco, è vero; ma ho poca voglia di parlare con lui. Mi basta l'argomento delle discussioni che fa: sono le tipiche discussioni del filosofo. Quel presumere di rivedere i principî di tutte le scienze, senza averle mai praticate; quell'illudersi di avere in mano la chiave che apre tutte le porte ...
Commodo: Io credo che vi sia una chiave che apre molte porte, nel campo delle scienze che si fondano sul ragionamento: ma questo non ha niente a che fare con un sistema filosofico. È alla portata di tutti, e non credo sia riservata ai soli sacerdoti di una specifica scienza: è il buon senso e il tranquillo, pacato, spregiudicato esame dei punti di partenza e delle definizioni iniziali.
Ritroso: E questo non lo chiami filosofia?
Commodo: No, perché lo scopo di questo esame non è filosofico, ma scientifico. Non si tratta affatto di giustificare questi principî di fronte ad una istanza di validità universale, e rispetto ad una circolarità o autosufficienza del pensiero, e di fronte ad una dialettica dello spirito, o che so io. Si tratta di vedere quanto questi principi siano adatti ad adempiere allo scopo che è loro assegnato nell'ambito ristretto di ciascuna scienza. La ricerca ha dunque un carattere pragmatistico: e può essere giustificata solo da un successo nel campo scientifico, cioè da qualche effettiva scoperta e chiarimento cui essa possa condurre nell'interno di ciascuna scienza.
Ritroso: Non offenderti della mia domanda. Da quanto tempo ti occupi di scienza?
Commodo: Da due anni circa.

Ritroso: E allora permettimi di rivolgermi, per chiarirmi le idee sui principî delle scienze, a coloro che se ne occupano da qualche anno di più.
Commodo: Te lo permetto, certo; e non posso obbligarti ad ascoltarmi. Ma mi pare che tu sia un po' troppo attaccato, o Ritroso, alle prerogative professionali. Sei proprio sicuro che l'aver frequentato una scuola ufficiale e aver letto molti trattati, e avere una lunga consuetudine coi ferri del mestiere, sia una condizione assolutamente necessaria per capire qualche cosa dei principî fondamentali di una scienza?
Ritroso: Francamente sì, lo credo, per quanto ciò possa sembrare meschino e pedantesco. Ho troppa esperienza dello sconquasso e del disordine che portano, almeno nella mia scienza, i dilettanti e gli *outsiders* ...
Commodo: Se non erro, Pareto era un *outsider*. Ma non è questo che volevo dire. Volevo fare un'osservazione che credo posso permettermi, limitatamente alla fisica, nonostante i due soli anni di esperienza. Ed è questa: che l'appartenenza professionale alla categoria dei fisici, comporta un legame così stretto con la scienza e un interesse così diretto ai vari problemi particolari in cui la ricerca si articola momento per momento, che è difficile avere la possibilità di riprendere in esame i problemi iniziali e i principî fondamentali da cui si è partiti. Questi principî primi affondano le radici nella memoria dei primi anni di studio, si sono, per così dire, succhiati col latte, in una forma oramai stabile e accettata. Ritornarci sopra ad ogni momento sarebbe impossibile, significherebbe sconvolgere dalle fondamenta tutto l'edificio del proprio sapere.
Ritroso: Si trovano però dei fisici che hanno fatto questo: Mach, Poincaré.
Commodo: Mach non era un fisico. E Poincaré l'ha fatto con intento filosofico, alla fine della sua vita, indipendentemente dalla sua opera di fisico. Ma non troverai mai un fisico, che di fronte ad un problema concreto che non riesce a risolvere, si domandi, per esempio, se la definizione iniziale di massa, o di forza, o di lunghezza, o di velocità, era stata ben posta. Uno solo l'ha fatto, giovanissimo, con un certo ardore scandalistico e iconoclasta, quindi un po' da *outsider*: Einstein. E ne è ve-

nuto fuori quel po' po' di scoperta che tu sai. Ma tutti gli altri, anche i più grandi, nel migliore dei casi limitano la loro revisione a una correzione dei principî classici, in vista della nuova esperienza che altrimenti non si riesce a giustificare (Heisenberg, Schrödinger).
Ritroso: Se non lo fanno avranno le loro buone ragioni: e io mi fido più di loro che di te. Del resto in molti casi può essere utile, allo scopo della ricerca, servirsi anche di concetti non ben precisati, che servono come da impalcatura, da struttura provvisoria che aiuta il procedere dell'indagine.
Commodo: D'accordo. E anch'io non avrei niente da obiettare, se sapessi che questo mancato chiarimento dei principî è il risultato di una ragionata analisi, che ha avuto validi motivi per decidere di mantenerne alcuni, benché non ben precisati. Ma ciò non è. Tu senti parole vaghe come « idealizzazione dell'esperienza quotidiana », come « generalizzazione dei dati della sensibilità ». In altri autori, come uno che ho sotto gli occhi, leggi senz'altro che « ogni scienza affonda le sue radici nella metafisica » e che quindi non val la pena di occuparsi dei principî. Sai che non sono riuscito a trovare in nessun libro, neppure in quello di Einstein e dei suoi allievi, una definizione non puerile del corpo rigido? Tutti si risolvono a dire: corpo rigido è quello che tutti sanno. Salvo poi a dichiarare dopo centinaia di pagine piene di astrusi calcoli che, allo stato attuale della scienza, bisogna dire che non sappiamo di preciso che cosa sia un corpo rigido. E nota che la definizione di corpo rigido è la base della definizione del metro e di due lunghezze uguali. Se non ci credi, ti posso mostrare i testi.
Ritroso: Può darsi che sia così nella fisica. Ma nell'economia?
Commodo: Nell'economia, o carissimo, sono pronto a concederti che tutto va nel migliore dei modi possibile.

IV

Dello psicologismo in economia

Si tende oggigiorno a considerare l'economia come una scienza puramente deduttiva. Si partirebbe dalla premessa: *L'uomo usa scale di preferenza* senza affatto determinare il contenuto e la conformazione di tali scale. E da questa semplice premessa discenderebbero la legge dei valori marginali e tutto il corpo delle leggi dell'economia. D'altra parte ogni affermazione riguardo alla conformazione delle scale di preferenza, cioè riguardo ai gusti degli uomini, non apparterrebbe alla scienza economica, ma a quella *penombra psico-sociologica* di cui l'economia è così spesso circondata, e che tanto contribuisce a confondere le idee quanto ai suoi metodi e ai suoi fini.
Ora andrebbe esaminato se effettivamente le premesse (o assiomi) che stanno alla base dell'economia pura, e poste le quali essa procede per via puramente deduttiva, siano veramente scevre da ogni psicologia, e non contengano implicitamente delle affermazioni sui gusti degli uomini e sulle loro preferenze; affermazioni generalissime, di una psicologia talmente elementare, e probabile almeno nei fenomeni collettivi, da poterla considerare come senz'altro accertata; ma pur sempre affermazioni psicologiche, non differenti quindi nella loro natura dalle altre affermazioni appartenenti alla « penombra » dalla quale gli economisti puri tentano con tanta cura di differenziarsi.

* Considero le pagine che seguono come un quarto « dialogo di Commodo », benché meno elaborato dei precedenti; vi si trovano infatti gli stessi personaggi, ed esso sembra indirettamente preannunciato nel finale del terzo dialogo. Inedito. Nel dattiloscritto si legge il titolo « È possibile costruire una scienza economica indipendente da premesse psicologiche e sociologiche? »; ma non è chiaro se esso si riferisse a tutto un dialogo incompiuto o solo alle prime pagine [NdC].

Se così fosse, la differenza fra economia pura e scienze psico-sociologiche sarebbe una differenza di grado e non di natura.
Robbins considera le deduzioni economiche come dovute ad un procedimento puramente logico-analitico; un esplicitare le conseguenze che sono già contenute nelle premesse poste (cfr. principalmente p. 110). Il procedimento applicato non avrebbe cioè nulla di psicologico, e godrebbe di quella apoditticità, di quell'automatismo che è proprio delle scienze esatte. Le leggi economiche sarebbero in fondo null'altro che tautologia (cfr. pp. 81, 82, 110) e questo ci garantirebbe della loro assoluta validità entro i limiti delle premesse poste. Al di fuori di questi limiti (cioè quando le premesse stesse variano) è evidente che esse non pretendono più ad alcuna validità. E il variare di queste premesse è considerato dal Robbins come un problema estraneo all'economia, la quale assume queste premesse come dati, lasciando ad altre scienze (psicologiche, ecc.) lo studio del loro variare (pp. 115-118).
Ma con questo il Robbins introduce una nuova limitazione di contenuto che fa perdere tutti i vantaggi della sua bella definizione « formale » o « [ ]* » dell'economia. Già a p. 116 ss. si parla di cambiamenti endogeni ed esogeni, escludendo questi ultimi dalla considerazione economica. E questa distinzione riappare in vari punti del suo libro (pp. 64-93 ss.). Questa distinzione fra « materie economiche » e « materie extraeconomiche », come ho già detto, riintroduce le definizioni « materialistiche » o « contenutistiche » dell'economia.
Ora questa distinzione deriva dall'illusione che le leggi economiche abbiano un valore tautologico, quindi assolutamente certo, mentre le altre apparterrebbero a quella « penombra di probabilità psicologiche e sociologiche » (p. 118) che circonda sempre il campo dell'economia. Ora esiste veramente una distinzione così netta?
Esaminiamo queste pretese implicazioni necessarie, cioè economiche, contrapposte a quelle solo probabili (cioè sociologiche-psicologiche) sugli esempi stessi del Robbins (p. 116,1). L'inflazione è seguita da una caduta del valore della moneta (legge

* [Lacuna nel dattiloscritto].

economica, cioè impersonale, analitica, automatica, non psicologica). Invece: la caduta del valore della moneta è seguita dall'inflazione. (Non legge economica, ma probabilmente psico-sociologica; cambiamento esogeno, non necessario, in cui entra un atto di volontà da parte dei governanti, che per la sua natura stessa non è prevedibile con certezza).

Ora è vero che la proposizione (1) sia analitica, tautologica, certa di una certezza logica e non psicologica? Non è vero. Nella proposizione « il volume della circolazione aumenta » non è contenuta con implicazione analitica la proposizione « il valore della moneta cade » neppure se si assume che tutto il resto rimanga invariato. Per dedurre dall'una l'altra posizione è necessario procedere a certe assunzioni riguardo all'animo umano e al suo reagire a certi stimoli. Bisognerà sapere che quanto meno un bene è scarso con tanta maggiore facilità gli uomini sono propensi a scambiarlo con altri beni più scarsi. Ora questa è una legge elementare di psicologia, in sé della stessa natura che quella che prevede che un governante è condotto a stampare moneta quando il valore di essa diminuisce.

Ma che cosa fa sì che la prima legge appaia tanto più sicura e necessaria della seconda? Se ambedue sono implicazioni psicologiche e derivano dall'osservazione dell'animo umano, perché l'una appare così evidente da poter essere scambiata con una tautologia e l'altra no?

La risposta credo sia questa: che il primo tipo di previsione ha carattere collettivo e statico, e l'altra ha carattere individuale. Per dire che un aumento di circolazione porta ad una diminuzione del valore della moneta, si deve supporre un certo comportamento degli uomini e un certo loro reagire alle mutate condizioni. Ma di queste reazioni si considera la media, il risultato globale in cui tutte le differenze individuali si elidono. Per dire invece che una diminuzione del valore della moneta conduce all'inflazione, bisogna supporre un certo comportamento di un numero ristrettissimo di persone per le quali non vale quel livellamento che nelle leggi statistiche elimina le particolarità individuali. Se (supposizione assurda) la stampa della moneta fosse affidata all'iniziativa dei privati, la seconda legge avrebbe un valore altrettanto necessario che la prima.

Non esiste dunque una distinzione netta fra leggi economiche (analitiche, tautologiche, necessarie) e « penombra psico-sociologica » che circonderebbe tali leggi. Su ambedue si tratta di prevedere certe reazioni umane a certi cambiamenti delle condizioni esteriori. Solo che nel secondo caso, essendo il soggetto che deve reagire uno o pochi individui, rimane un margine molto largo all'imprevisto; nel primo caso invece tale margine, che rimane anche qui per il caso del singolo individuo, viene eliminato dalla compensazione dovuta al grande numero.
La differenza fra leggi economiche (o endogene) e extraeconomiche (o esogene) non è dunque una differenza di natura fra leggi analitiche (tautologiche) e leggi empiriche (psicologiche). È piuttosto una differenza di grado nella probabilità, fra leggi statistiche e leggi individuali (fra leggi macroscopiche e microscopiche). Dalle une alle altre si passa con continuità senza tagli netti.
Obiezione: Posto anche che sia così, quale importanza pratica ha questa precisazione? Non è essa in fondo una pignoleria accademica? L'essenziale è che rimane una evidentissima distinzione fra le leggi in cui la prevedibilità è assicurata, e quelle in cui è aleatoria. Delle prime si occupa l'economia, delle seconde no.
Risposta: È vero. Ma credo che l'osservazione valga ugualmente la pena di essere fatta, per questo motivo: che sulla « penombra psicologica » gli economisti gettano comunemente un'ombra di disprezzo. È essa, dicono, il campo delle facili e arbitrarie generalizzazioni, della pseudoscienza, dell'intorbidamento delle acque, che getta una luce equivoca anche sulle più sicure deduzioni della scienza economica (cfr. Robbins *passim*).
Obiezione: Ebbene: e non è vero questo, forse?
Risposta: È vero, ma c'è di più; da questo disprezzo per le leggi arbitrarie e aleatorie che fermo resta ai margini della propria scienza, gli economisti sono condotti ad auspicare costituzioni e regimi in cui venga lasciato il minor campo possibile alla formulazione di tali leggi. Il regime ideale sarebbe per loro quello in cui tutti sottostessero alle ferree leggi dell'economia nel senso ristretto in cui l'hanno definita; in cui le previsioni non dovessero mai fondarsi sulla psicologia, ma sempre sulla logica ana-

litica. Il fastidio per ciò che disturba il tranquillo e serio procedere della propria scienza, essi lo trasformano in un disprezzo generale, umano; lo trasformano in una *Weltanschauung* da cui fanno dipendere le loro ideologie morali, sociali ecc. Ora, mentre è vero che uno stato di cose in cui le azioni e le scelte procedono da volontà complessive anziché individuali offrirebbe il più vasto campo alla formulazione di leggi economiche (e sarebbe perciò una bazza per gli economisti tipo Robbins), non è affatto detto che sarebbe una bazza per gli uomini in generale, i quali se ne fregano di solito di vivere in un mondo accessibile a solide e pulite generalizzazioni e previsioni, ma desiderano invece di mangiar bene, vestir bene, divertirsi, istruirsi, espandere la propria personalità, ecc.

Dico insomma che l'illusione di un distacco netto e qualitativo fra leggi economiche e leggi psicologiche favorisce sentimenti e passioni che dal ristretto campo della scienza economica si allargano e si estendono a concezioni generali, morali e sociali; confondendo le idee e dando luogo a innumerevoli equivoci.

Severo: Mi meraviglio come tu, che credi alla [ ]* ti possa accontentare di spiegazioni così esteriori, così superficialmente logiche. Una semplice serie di passaggi logici sbagliati spiegherebbe secondo te tutta una *Weltanschauung* con le sue infinite implicazioni morali, psicologiche, ecc.

Commodo: È appunto perché credo alla [ ]* che faccio questo. È appunto per mostrare che questa *Weltanschauung*, che si presenta così seria, così imponente, gonfia di lotta e di sacrificio, derivi spesso in gran parte da simpatie e disprezzi imparati a scuola; da atteggiamenti appropriatisi in quel periodo così pericoloso fra i 16 e i 25 anni in cui si è condannati a scolpire una volta per sempre la propria fisonomia avvenire, e le opinioni che avremo da uomini maturi senza avere effettivamente altra possibilità se non di seguire questo o quel maestro che ci capita sottomano, di lasciarsi influenzare da questa o quella lettura casualmente scelta.

È proprio in questo periodo che le nostre opinioni scientifiche sono più appassionate, colorate di amore e di odio, di alterigia

* [Lacuna nel dattiloscritto].

accademica e di disprezzo. E questi sentimenti stingono, dilagano sul resto dei problemi anche non scientifici; e quel che è peggio si imprimono in noi e determinano tutte le nostre fisonomie avvenire. Non riconosci tu a colpo sicuro un uomo che a 18 anni ha letto Croce? Ciò che lo distingue non sono tanto le sue opinioni estetiche e filosofiche, quanto una serie di simpatie e di disprezzi: è un uomo, per esempio, che avrà per tutta la vita una invincibile avversione per le edizioni Bocca, e una invincibile simpatia per le edizioni Laterza e La Nuova Italia.
Di questo tipo è il passaggio che ho tentato di descrivere fra la distinzione di cambiamenti endogeni ed esogeni, e una specie di atteggiamenti morali e sociali. È un « idolum academiae » che ho cercato di individuare.
Severo: E tu pretendi di poter eliminare questo « idolum » solo col dimostrare che la distinzione fra cause endogene ed esogene non regge?
Commodo: Non mi sogno di crederlo. Non c'è argomento logico che possa estirpare questo idolo, in chi ci è attaccato. Anzi è stato proprio l'accorgermi di questa incongruenza logica, in un autore altrimenti così serio e rigoroso come il Robbins, che mi ha servito d'indizio per concludere che forse anche lui appartiene alla schiera dei devoti di questo idolo. Togliergli i sentimenti di attaccamento e di reverenza verso di esso, non ne sarei assolutamente capace. Ma il piccolo fallo logico, l'ostacolo girato con frettolosa disinvoltura, è per me un indizio che lì sotto ci sono delle resistenze contro cui la logica si spunterebbe. E m'invita a prendere tutto l'argomento non troppo sul serio.
Vedo che riprendi gli argomenti del Robbins; il che, in un certo senso, mi fa piacere, perché elimina certe parvenze di accordo che invece non fanno che ingenerare equivoco. Dunque tu affermi che proposizioni del tipo: « l'aumento di circolazione porta ad un rialzo di prezzi » sono proposizioni analitiche, in cui non entra alcuna supposizione che gli uomini usino una certa scala di preferenze relative e sono « valide qualunque siano le scale in realtà ». Esse si differenzierebbero dunque *intrinsecamente* da proposizioni del tipo: « Le ragazze cittadine preferiscono calze di seta a calze di lana » le quali contengono la constatazione psicologica di un certo ordine di preferenze da parte

di un certo gruppo di persone.
Io dico invece che le due proposizioni non si differenziano *intrinsecamente*, perché la prima contiene implicitamente altre proposizioni, che si riducono ad essere anch'esse la constatazione che gli uomini usano certe scale di preferenze relative e non altre. Che poi queste scale siano di grandissima generalità e stabilità e sicurezza, non è questo che voglio contestare. Se sarò riuscito a dimostrarti che anche la prima delle due proposizioni si fonda implicitamente su due constatazioni riguardanti scale di preferenza usate dagli uomini, avrò dimostrato che le due proposizioni, per quanto l'una sia molto più stabile dell'altra, appartengono allo stesso tipo, alla stessa categoria.
Vediamo: La proposizione: « Quanto meno un bene è scarso per un individuo, tanto minore è il sacrificio che egli è disposto a fare per ottenerlo » non contiene evidentemente alcuna constatazione riguardo alle scale di preferenza usate dall'individuo in questione. Essa è una proposizione puramente tautologica, posto che si sia definito il concetto di scarsità come segue: Una unità di un bene è più scarsa di una unità di un altro bene per un individuo, quando egli è disposto a liberarsi della seconda per ottenere la prima (Non parlo a bella posta di *incrementi*, perché appunto lì è implicito, come vedremo, la supposizione di certe scale di preferenze relative. Perciò la parola « scarso » riceve qui un uso un po' peculiare. Meglio sarebbe la parola « desiderabile »).
Questa proposizione, in sostanza, equivale a dire: « gli uomini considerano i vari possibili beni alla stregua di scale della loro importanza relativa ». Potrei dirti che anche questa è una constatazione psicologica, ma non te lo dico. Sarebbe una stupida pignoleria, e non servirebbe a niente. Sono dunque pronto a riconoscere che nella proposizione suddetta, non c'entra alcuna constatazione sull'uso di una piuttosto che dell'altra scala di preferenze. C'entra solo la constatazione che esistono scale di preferenze.
Ma da questa proposizione scende veramente come corollario la legge della utilità marginale decrescente, e da questa la proposizione (1) senza che s'introduca proprio niente di nuovo? L'esame particolareggiato di questo problema sarebbe molto

istruttivo e bisognerebbe farlo, a meno che altri non l'abbia già fatto. Ma mi occorrerebbero alcune conoscenze che non ho. Mi limito dunque per ora a questa affermazione:

Per passare dalla proposizione (3) alla (1) occorre *almeno* di considerare valida la seguente proposizione:
(4) una quantità maggiore di un bene è più desiderabile che una quantità minore.

Ora questa proposizione costituisce la constatazione della validità obiettiva di una certa determinata scala di preferenze. Per convincertene, confronta le due proposizioni:

« Le ragazze di città preferiscono calze di seta a calze di lana (2) ».
Oppure: « Tutti gli uomini preferiscono due lire a una lira (5) » e il carattere di constatazione psicologica di ambedue, ti salterà agli occhi. Non vale l'obiezione che la (5) discende dal fatto che 2 è maggiore di 1, esso non ci autorizza a concludere che l'uomo preferisce due lire a una lira. Per dire questo occorre avere constatato un ordine di preferenze nell'anima umana.

Riprendiamo con più ordine gli argomenti: le cose da dimostrarsi sono due:

(1) che la (4) e la (5) ha carattere psicologico;
(2) che la (4) è indispensabile per passare dalla (3) alla (1).

Definiamo anzitutto che cosa intendiamo per « carattere psicologico ». Intendiamo, al seguito del Robbins, una cosa ben precisa:
Diciamo che una proposizione contiene affermazioni psicologiche se essa contiene affermazioni sulla *conformazione* delle scale di preferenza usate da uno o più o tutti gli individui, e non solo l'affermazione che gli uomini usano delle qualsiasi scale di preferenza.
Definiamo ora il termine « scale di preferenza ». Diremo che:

« Un uomo usa scale di preferenza se le unità di ciascun bene possibile (definite in modo opportuno) si dispongono per lui ad un dato istante in una serie tale che il possesso di ciascun termine di essa è per lui preferibile al possesso del termine seguente, in modo tale cioè che egli sia pronto a scambiare ciascun termine della serie con ciascuno dei termini che lo precedono ».

Questa definizione mi pare tenga conto dei due principali concetti del Robbins (scarsità e usi alternativi) e non di altri. Che i beni sono scarsi è espresso col fatto che sono desiderabili (e qui scarsi è inteso ancora nel senso lato di « non posseduti in quantità rispondente ai desideri e possedibili solo con sacrifizio »; quindi è suscettibile di « più » e « meno », o pignolissimo Ritroso!). Che hanno usi alternativi è espresso col fatto che siano scambiabili con altri. Le scale di preferenza non indicano che la desiderabilità di ciascuna unità di ciascun bene rispetto agli altri, ad un dato istante.
Che cosa definiremo ora come *beni* o meglio come *unità di ciascun bene*? È qui che la questione comincia a complicarsi. Anzitutto è chiaro che *qualitativamente* dovremo far entrare nella categoria dei « beni » tutto ciò che può essere desiderabile da un uomo qualsiasi: quindi oggetti, servizi, godimenti concreti od astratti di qualsiasi genere, l'eliminazione di mali ecc.
(2) Chiameremo poi « unità » di ciascun bene una quantità indivisibile di esso, o tale che negli usi comuni si possa considerare indivisibile (1 chilo di carbone, un etto di pasta, ecc.).
(3) Un terzo problema si presenta, molto più grave dei precedenti: come far sì che nella definizione stessa dei beni non sia implicita l'assunzione di alcuna speciale scala di preferenza? Un'assunzione disattenta del concetto di « bene » può facilmente infatti contenere come affermazione implicita che un certo bene sia preferibile ad un altro. Il concetto di « utilità marginale » ha eliminato i più gravi di questi inconvenienti, ma forse non li ha ancora eliminati tutti. Si tratta insomma di eliminare sempre più ogni intrusione psicologica (nel senso or ora definito) dal concetto di « scale di preferenza ».

Spieghiamo meglio la cosa. Si può essere indotti da analogie matematiche ad assunzioni non contenute nelle nostre premesse. Dall'affermazione $a>6$ (il possesso di una unità del bene a è preferito da un certo individuo al possesso di un'unità del bene 6) non discende affatto, come nella matematica, l'affermazione $2a>26$. Tale affermazione equivarrebbe all'assunzione di una certa scala di preferenza. È dunque *pericolosissimo*, in economia, dire: « Noi poniamo certe definizioni e certe premesse, e poi lasciamo lavorare la matematica ». La semplice assunzione dei postulati fondamentali della matematica riferiti ai termini della scala di preferenza, può dar luogo a gravissimi equivoci, perché significa l'assunzione di leggi psicologiche che non è affatto detto che siano valide. Il fatto è che le stesse notazioni $>$, $<$, $+$, $-$, ecc., si usano per semplice analogia e non hanno in economia affatto il medesimo significato che hanno in matematica. Supponiamo per esempio di dare ad a il significato di « un'unità di un bene determinato »; per esempio: un kilo di carne. Ecco che non potremo neppure scrivere $a=a$; poiché in economia questa uguaglianza significa: « il possesso di un kilo di carne è altrettanto desiderabile che il possesso di un altro kilo di carne, in altre condizioni ». Questa affermazione già implica l'assunzione di una certa scala di preferenza; e, come sappiamo, non è vera.
Una prima osservazione dunque dice che gli elementi della nostra scala non possono essere *tout court* le unità di ciascun bene. Ciascuna assume infatti un posto diverso nella scala delle preferenze, a seconda che il suo possesso venga considerato a partire da una certa condizione o da un'altra. Più giusto sarebbe dunque dare agli elementi della nostra scala di preferenza la forma $M+a$ intendendo con M uno stato di possesso complessivo. Allora si potrà effettivamente scrivere $(M+a)-M=$ $=(N+a)-N$. Questa disuguaglianza ha significato, appunto perché abbiamo stabilito che il simbolo a preso a sé non abbia alcun significato; e non sarà quindi possibile scrivere $(M+a)-M=a$; e non sarà vera la $(M+a)-M=(N+a)-$ $-N$ che sarebbe invece nella comune matematica.
Questa osservazione dunque non limita né determina il contenuto delle scale di preferenza, ma anzi lo rende più largo e

indeterminato. Essa toglie delle assunzioni psicologiche, non le introduce.
Ma prendiamo ora la proposizione:

« Se il prezzo di una determinata merce sale, la domanda diminuisce ».

Mi si dice che essa discende per implicazioni logiche dal principio dell'utilità marginale, e quindi dalla semplice assunzione che gli uomini usano scale di preferenza, senza in alcun modo determinare che usano certe scale piuttosto che altre. Vediamo se ciò è vero.
Poniamo che in un paese un negoziante di spazzolini da denti li venda al prezzo di cinque lire l'uno, e riesca a venderne dieci. Ciò vuol dire che in quel paese ci sono dieci persone che chiameremo i per cui vale da disuguaglianza: $M_i<(M_c-5l)+sp$ (con i che varia da 1 a 10). Per tutte le altre persone, che chiameremo K, vale invece la disuguaglianza contraria: $M_K>M_K-5l+sp$.
Poniamo ora che il mercante metta i suoi spazzolini da denti a 6 lire. È possibile che fra le persone i se ne trovi una (la prima per esempio) o più che non comprano più lo spazzolino. Ciò significa che per queste persone valgono le due disuguaglianze:

$$M_1<M_1-5l+sp$$
$$M_1>M_1-6l+sp.$$

Evidentemente questo compratore scomparirà dal mercato. Ma per dire che la domanda diminuisce, è necessario ammettere come dato che non ci sia *nessuna* persona del gruppo K per cui valgano le due disuguaglianze seguenti:

$$M_K>M_K-5l-sp$$
$$M_K<M_K-6l+sp.$$

Posto che per alcune persone del gruppo K valessero queste

due uguaglianze, non si potrebbe affatto dire che la domanda si restringe.
Ora è evidente che si troverà raramente un uomo ragionevole per cui valgono contemporaneamente queste disuguaglianze; cioè un uomo che non comperi uno spazzolino se è in vendita a 5 lire, ma lo comperi se è in vendita a 6. Ma in astratto nulla esclude che si possa trovare. E comunque il dire che un tale uomo non esiste, significa fare un'assunzione sulla conformazione delle scale di preferenza usate dagli uomini cioè un'assunzione psicologica. Questa assunzione, nella sua forma generale, non è che la (4), cioè:

Una quantità maggiore di un bene è preferibile a una quantità minore (4).

Ritroso: Non nego che questa proposizione sia necessaria per stabilire la legge della contrazione della domanda col rialzo dei prezzi. Ma non sono sicuro che essa sia veramente una proposizione psicologica nel senso da te definito. Mi pare che essa sia contenuta implicitamente nel concetto di « scale di preferenza ».
Commodo: Certo non è possibile fare così. Noi possiamo sempre definire un concetto come meglio ci pare. Allora la nostra (7) si dovrebbe trasformare nella seguente:

« Un uomo usa scale di preferenza se le unità di ciascun bene si dispongono per lui in una serie tale che il possesso di ciascun termine di essa sia preferibile al possesso del termine seguente; *e tale che il termine costituito da unità di un bene non sia mai successivo al termine costituito da* $m-1$ *unità del medesimo bene* ».

Questa restrizione del concetto di scala è, ripeto, sempre possibile. Solo che non potremo più dire legittimamente:

« Tutti gli uomini usano scale di preferenza ».

Ammetti tu che si possano trovare dei casi eccezionali in cui un

uomo o un insieme di uomini preferiscano possedere di meno che di più, e spendere di più che di meno?
Ritroso: Certamente: il caso è stato studiato dal Pantaleoni e dal Pareto; Wichsteed lo ha ripreso ampiamente: Spatenbrau lo ha confutato; Water Closet ne ha sviluppato le conseguenze. Confronta l'annata 1913 della « Riforma Sociale » ... (*continua con un soliloquio di 10 minuti, incomprensibile a Commodo*).
Commodo: Ebbene: tu vedi chiaramente che se noi vogliamo che sia valida la (8), dobbiamo dire che quegli uomini, studiati dal Pantaleoni e dal Pareto, non sono uomini. Se invece accordiamo loro il dono divino dell'umanità non è più possibile stabilire alcuna legge della contrazione dell'offerta in seguito al rialzo dei prezzi.
Ritroso: Ma sono tanto pochi ...
Commodo: Appunto a questo volevo arrivare. Che le proposizioni da noi sopra studiate hanno un valore statistico; che non sono perciò applicabili a un numero ristretto di persone. Riprendi il caso dei dieci spazzolini da denti. Se per caso in quel momento si trovassero un paio di quegli uomini inumani di Pantaleoni e Spatenbrau, ecco che la legge del prezzo e della domanda non sarebbe più applicabile. E l'economista, però, che ci tiene alla sua legge, direbbe che la legge ha funzionato perfettamente; salvo che un paio di bruti hanno comperato gli spazzolini, in barba a ogni definizione di scala di preferenze; ragione per cui sono stati radiati dal rango dell'umanità, con evidente vantaggio della schiarezza scientifica e della matematicità della economia; sicché, in fin dei conti, quel paio di spazzolini in più, in realtà « non è stato comperato ». La sua cessione al prezzo di 6 lire, a non-uomini che non li avrebbero acquistati a 5, non si può in nessun modo definire un atto di compra-vendita.
Ora hai un bell'arrabbiarti per la banalità di questa sfottitura; ma è questo (e son pronto a dimostrartelo) il fondo dell'argomento per cui si dice che quando la legge economica non ha funzionato, « si sono introdotti fattori esogeni e psicologici ». Ciò significa null'altro che questo: « Si sono introdotti fattori che ubbidiscono a una psicologia meno elementare, più complicata, più inconsueta che quella che presiede alla formulazione

delle leggi del mercato ».
Ora il significato della presente critica non è altro che questo: Se noi consideriamo queste anomalie come qualche cosa di qualitativamente estrinseco alle leggi dell'economia, la nostra attenzione continuerà a restare fissata sulle leggi stesse e sulla elementarissima psicologia da cui dipendono. Caveremo dalle leggi date tutte le possibili conseguenze contenute in esse; ma quando ci si presenterà un fatto le cui premesse non quadrano con le definizioni dell'economia (per esempio un uomo che compera più volentieri a 6 che a 5) non avremo affatto da occuparcene; lo chiameremo extraeconomico, psicologico e con ciò lo avremo completamente liquidato.
Ritroso: Liquidato quanto alla scienza economica. Nulla ci impedirà di occuparcene in altra sede.
Commodo: Giusto; ma con questo appunto gli negheremo i benefici che potrebbero derivare al suo studio dall'applicazione degli schemi di una scienza già progredita e organizzata come l'economia.
Se invece noi ci rendiamo conto che le definizioni iniziali della economia sono improntate ad una psicologia elementarissima sì, evidentissima, lapalissiana, ma pur sempre psicologia, se ci rendiamo conto di ciò, quando ci troveremo di fronte ad un fenomeno che ubbidisce ad una psicologia più complicata, saremo tentati di affermarlo con strumenti già in nostro possesso in quanto economisti. O meglio modificheremo i nostri strumenti (cioè le nostre definizioni e postulati iniziali) in vista del nuovo fenomeno e otterremo nuove leggi forse più limitate delle precedenti, ma tali che in esse la grande macchina calcolatrice che abbiamo a disposizione nella scienza economica non vada del tutto sprecata. Qualche cosa di simile sta facendo la fisica con l'introduzione di geometrie non euclidee ecc. E i vantaggi che se ne ricavano sono immensi. L'economia dell'uomo che compra a 6 piuttosto che a cinque (e questo non è che un esempio) sarebbe qualche cosa di simile.
Ritroso: Sta bene: ma il fatto è che questa psicologia che tu chiami anomala, non si presta a leggi, a definizioni, a generalizzazioni. Quanto più procediamo in essa, tanto più ci addentriamo nel campo dell'arbitrario, dell'aleatorio, dell'impre-

vedibile.
Commodo: D'accordo, ma io volevo appunto mettere in rilievo che la linea di demarcazione fra il campo della scienza e il campo dell'arbitrio (o fra il campo del prevedibile e il campo dell'imprevedibile) non giace, come sembra agli economisti, appena varcata la soglia del lucido edificio matematico da loro costruito. Se è vero che al di dentro di esso tutto *è* prevedibile e osservabile scientificamente, non è però vero che appena usciti da esso si entri nel caos, nel mondo del caso, dell'arbitrio individuale, della psicologia. Il passaggio è graduale.
Ritroso: Che cosa vuol dire questo? Come ci può essere un passaggio « graduale » fra una legge matematica e una legge non matematica? La matematica, ch'io sappia, non ammette gradualità.
Commodo: Ci può essere: perché la matematica non si occupa solamente di sistemare il campo delle prevedibilità, ma di tracciare i limiti dell'imprevedibilità o dell'indeterminazione, e questi limiti sono imprecisi e mobili; ma non è affatto impossibile alla matematica di chiarirli e renderli afferrabili. Pensa agli immensi servizi che hanno reso alla fisica le « relazioni di Heisenberg » che non sono altro che « relazioni d'indeterminazione » le quali determinano cioè oltre quali limiti un fenomeno *non* è prevedibile.
Questo errore dell'arbitrario e del casuale è comune, mi pare, alle più diverse scuole di economisti, le quali reagiscono ad esso però in modi diversi, e che mi sembrano diversamente fruttiferi. (Parlo qui solo per sentito dire). Gli economisti tipo Robbins, come si è visto, di fronte a questi fenomeni un po' sporchi e che non quadrano con le definizioni, se dovessero seguire il loro istinto, chiuderebbero gli occhi e direbbero che non esistono. Poiché ad ogni istante ci sbattono il naso contro, dicono che non esistono nell'economia; il che permette loro di non occuparsene come economisti. E poiché ancora ciò non li esimerebbe dall'occuparsene come uomini, li negano combattendoli, contestando loro il diritto alla vita: che è un altro modo, più rabbioso e confuso, di dire « che non esistono »; di escluderli dal mondo dei fini morali.
Altri economisti, più conseguenti nel desiderio di eliminare *la*

penombra psicologica ai margini della propria scienza, ne negano effettivamente l'esistenza, e lo dimostrano. Ogni azione individuale, secondo loro, lo è solo apparentemente, e il singolo, nel volere e nell'agire, è inconsciamente l'espressione di ferree leggi economiche che determinano e dominano ogni sua attività. Conosciute queste, non è difficile prevedere anche l'azione del singolo, e ricondurla agli schemi della scienza.
Ebbene, apparentemente questo sembra un chiudere gli occhi alla realtà, ancora più caparbio e ostinato del precedente. In realtà esso è il primo tentativo in grande stile di fissare quelle leggi d'indeterminazione di cui si parlava. Mentre la concezione tipo Robbins non vede alcuna possibilità di presa al di fuori delle leggi economiche, e, sviluppata con impeccabile coerenza dal nostro buon Ritroso, conduce a considerare la storia come una specie di romanzo, una serie di fatti e di atti e di volizioni che sono stati così, ma avrebbero potuto essere altrimenti, in cui sarebbe vano cercare un rapporto causale suscettibile di ripetersi in avvenire; l'altra concezione, invece, usata intelligentemente, ha permesso proprio di determinare i limiti di questa aleatorietà delle volizioni individuali; ha presentato i fatti della storia, apparentemente determinati dall'arbitrio di un singolo, come collegati ad una serie di cause più profonde, di cui il singolo credeva di essere il padrone, ed era il servitore; ha permesso di scorgere una logica profonda in fatti storici a prima vista slegati e caotici; ed ha dettato alcuni criteri d'interpretazione e di previsione, di cui tutti oggi, aderenti o no, a questa dottrina, non potrebbero più fare a meno.
Ritroso: Lasciamo andare questi sviluppi. Tu additi l'origine di tutto il male nel fatto che si presenta come analitica, o matematica, o tautologica, una proposizione che invece secondo te è sintetica, e psicologica o empirica, perché derivante dall'osservazione. Tutta la faccenda, in fondo, sta qui. Ora sei sicuro tu di poter tracciare una distinzione netta fra proposizioni astratte ed empiriche, analitiche e sintetiche, o che so io? Non credi che le une si possano facilmente convertire nelle altre? Se io dico « il marmo è duro » questa proposizione è empirica, perché deriva da un'osservazione, che io ho fatto; ma la posso trasformare in analitica definendo come marmo qual-

che cosa che abbia la caratteristica essenziale di esser duro. Allora se m'incontrassi con del marmo (carbonato di calcio) che non è duro, direi che non è marmo.
Commodo: Questa questione è interessantissima; e ha fornito il tema per me ad innumerevoli variazioni sul tema delle definizioni scientifiche. Le definizioni che stanno alla base di una scienza derivano dall'esperienza? Evidentemente no, giacché l'esperienza deve appunto fondarsi su di esse. E tuttavia posso io costituire le definizioni della scienza indipendentemente dall'esperienza? No, sotto pena di costituire una scienza le cui leggi non sono applicabili a nessuno dei fatti conosciuti. Ti faccio un esempio. Io non posso fare nessuna esperienza di fisica senza sapere che cosa è un corpo rigido. È esso che mi permette di sapere che cosa sono due lunghezze uguali, ecc. Dunque la definizione di un corpo rigido è assolutamente indipendente dall'esperienza, e non può in alcun modo suonare « è rigido un corpo, le distanze fra i punti del quale rimangono invariate ». Siamo quindi liberi di chiamare rigido un corpo qualsiasi, un pezzo di platino come un pezzo di gomma. Che cosa ci spinge a scegliere il pezzo di platino? l'esperienza? No, come si è visto; poiché la scelta è anteriore all'esperienza. Ciò che ci spinge a scegliere il pezzo di platino sono considerazioni riguardanti l'uso che si dovrà fare di quella definizione; il contenuto di cui si dovrà riempire, gli oggetti del mondo concreto cui si dovrà applicare.
Se noi scegliessimo di chiamare rigido un pezzo di gomma, ogni volta che esso, secondo il nostro modo di dire attuale, si è allungato o accorciato, dovremmo dire invece che esso è rimasto inalterato, e che invece si sono accorciati o allungati gli altri oggetti, le case, i pezzi di ferro, di platino, ecc.; e introdurre forze che giustifichino questi cambiamenti. Il che è possibile, ma evidentemente non ci conviene.
Severo (*a Ritroso*): Ti consiglio di non imbarcarti in una discussione su questo argomento, altrimenti non ne usciresti senza esserti sorbito prima tutta la relatività ristretta.
Commodo: Effettivamente queste affermazioni, benché apparentemente paradossali, sono di un'assoluta esattezza; e credo che sarebbe utile per chiunque rendersene partitamente conto,

perché hanno un significato che trascende di molto la fisica. Torniamo all'economia; io posso certamente definire il concetto di « scale di preferenza » in modo da farne discendere analiticamente la contrazione della domanda col rialzo dei prezzi. Dovrò a questo scopo sottoporre il concetto di scala almeno alla limitazione di cui alla (7). (E forse ad altre limitazioni, che ora non ho voglia di esaminare). Nulla m'impedisce di fare ciò. Senonché io voglio poter dire anche:

« Tutti gli uomini usano anche scale di preferenza ».

Potrò farlo? Cioè: la (8) è compatibile con la (7)? Certamente purché io definisca opportunamente il concetto di *uomo.* E nulla mi impedisce di definirlo come meglio mi piace. Senonché ne rimarranno probabilmente esclusi parecchi uomini dell'esperienza comune, di carne e d'ossa e precisamente quegli uomini studiati da Spatenbrau e da Pareto, di cui si è parlato. Costoro saranno, ai nostri scopi, da escludersi dall'umanità. Lo posso fare? Senza dubbio. Mi conviene farlo? È un altro affare.
Come vedi, la tua conversione di giudizi empirici in « giudizi analitici » non evita la psicologia. Cacciata dalla porta è rientrata dalla finestra, e si è installata al bell'inizio del tuo procedere. Vuol dire che adesso, quando ti trovi di fronte ad un fatto *anomalo* od *extraeconomico*, anziché modificare ed estendere le tue leggi, ti toccherà di modificare ed estendere le tue definizioni. A meno che tu non voglia modificare né estendere nulla, e fare come se il fatto nuovo non esistesse; che è quello che voi economisti siete, se non erro, il più propensi a fare.
Immaginati i fisici di fronte alla famosa esperienza di Michelson-Morley.
Ritroso: E dagli con la fisica!
Commodo: Lasciati servire. È una scienza chiara e pulita, proprio come piace a te. Ed è quella che finora ha dato più frutti. Credo che abbia qualche cosa da insegnare agli economisti.
Immaginati dunque i fisici di fronte a quell'esperienza che non quadrava con alcuna delle leggi conosciute. Se fossero stati degli economisti, avrebbero detto che quella esperienza era « extrafisica »; e non se ne sarebbero occupati oltre. E altrettanto

avrebbero detto anche i fisici, solo che fossero vissuti due secoli fa. Avrebbero invocato fattori trascendenti, si sarebbero serviti di questa esperienza per dimostrare l'esistenza di Dio, o che so altro.
Oggi i fisici sono più aggressivi, e hanno più fiducia nella propria scienza. Restavano loro due vie:
(1) Trovare una nuova legge, o invocare una nuova forza, che giustificasse i risultati dell'esperienza. È quello che hanno fatto Lorentz e Fitzgerald, con la famosa *contrazione*. Ma questo procedere era contraddittorio perché ne risultava che un corpo rigido, in certe condizioni, non è rigido.
(2) Modificare le definizioni stesse iniziali di corpo rigido, di tempo, ecc. È quello che ha fatto Einstein, con i risultati spettacolari che conosciamo. E il suo procedere ha un'importanza quasi più grande dal punto di vista della metodologia che da quello concreto della fisica: ha aperto veramente gli occhi ai fisici, e potrebbe aprirli anche agli altri scienziati.
Ora, trasportandoci all'economia, il primo tipo di soluzione è quello dello Spatenbrau-Pareto: studiare, alla luce delle note leggi economiche, quegli individui « anomali » cioè extraeconomici, che comprano a sei piuttosto che a cinque. Questo metodo involve, come si è visto, una contraddizione, perché implica l'esistenza sul mercato di soggetti che ne sono stati esclusi dalle iniziali definizioni; considera cioè come uomini (elementi del mercato) degli esseri cui è negato inizialmente l'attributo di uomini, cioè di elementi del mercato.
Il secondo tipo di soluzione è quello che mi sembra il più coerente e fruttifero, cioè di rivedere le definizioni iniziali, in modo da farci rientrare anche quei particolari uomini anomali, a costo di far crollare tutte le leggi più celebrate, i princìpi più saldi.
Ma comunque la più sciocca e sterile è senza dubbio la soluzione tipo Robbins: di non occuparsi affatto di quegli uomini, col dire che non rientrano nell'economia.
Quando parlo degli uomini che comprano a 6 piuttosto che a 5, voglio naturalmente fare solo un esempio. Tu che sei bravo, saprai certamente immaginare degli esempi migliori e più vicini all'esperienza quotidiana.
Concludendo: tutte le scienze, e in particolare l'economia, han-

no cominciato come scienze sperimentali. Si constatavano dei fatti, delle costanze, delle regolarità, e su di esse si costruivano le leggi. Galilei *sperimentava* il principio d'inerzia che oggi per noi è una definizione. Ricardo *sperimentava* che gli uomini comprano di più là dove costa di meno.
Ritroso: Non era Ricardo.
Commodo: Fa lo stesso: fa' conto che si chiamasse Pinco Pallino. Nel fare queste constatazioni Galilei pensava di aver trovato qualche cosa di costante nella natura dei corpi. Pinco Pallino pensava di aver trovato qualche cosa di costante nella natura degli uomini, cioè nella loro psicologia. E nel far questo, non si preoccupavano di definire chiaramente i termini delle loro proposizioni. Nel dire un corpo lasciato a se stesso, Galilei intendeva di dire una cosa evidente a tutti, non bisognosa di ulteriori chiarimenti. Nell'usare le parole « uomo », « comperare », « costare », « di più », « di meno », ecc. l'economista primitivo riteneva che di esse fosse chiaro e univoco il significato.
Quando le scienze hanno raggiunto un grado sufficiente di generalità, hanno creduto che fosse venuto il momento di trasformarsi da sperimentali in matematiche, da empiriche in analitiche.
Era questo un modo di emanciparsi dall'esperienza, e di affidarsi totalmente al puro ragionamento. Ti potrei dimostrare che ciò è avvenuto anche per la fisica, benché essa si chiami ancora oggi una scienza sperimentale. Ma è avvenuto certamente per l'economia tipo Robbins. Era il fastidio della propria imprecisione, che la spingeva a ciò, la noia di dover tener conto delle eccezioni, di considerare le proprie leggi come leggi approssimative statiche, non applicabili agli individui singoli. Questo fastidio ed il trionfo di averlo eliminato è chiaramente visibile nel libro del Robbins. Non più « penombra psicologica », non più dipendenza dall'osservazione malfida, dalla storia ingannatrice (cfr. principalmente p. 72 ss.). Oramai la teoria poggia sulle basi incrollabili del puro ragionamento analitico; è applicabile ad un singolo individuo come a una nazione intera; è monda di eccezioni, vale oggi come ieri, come sempre.
Come si è ottenuta questa radicale trasformazione? In un modo semplicissimo: trasformando in tautologie quelle che erano

finora proposizioni empiriche; definendo cioè i termini di esse in modo tale che esse valgano incondizionatamente. Vogliamo essere sicuri che gli uomini comprino proprio sempre di più là dove costa di meno? Vogliamo eliminare ogni eccezione a questa regola? Definiamo come uomini solo quelli che fanno così; e saremo sicuri che nessuna eccezione ci verrà più a rompere le scatole.
L'illusione è perfetta; chi ha voglia di vivere tranquillo senza grattacapi, ha trovato il fatto suo. Ma ... ma gli uomini in carne ed ossa continuano a comperare e a vendere come pare a loro. L'economia riesce a prevedere ben poco, e si scredita sempre di più.
Ritroso: Se tu dici che la fisica ha proceduto in questo medesimo senso, trasformando in tautologie le sue proposizioni empiriche, suppongo che tu le rivolgerai le medesime critiche che rivolgi all'economia. Se il male sta tutto in questo matematizzare e nel fissare arbitrariamente le proprie definizioni, e nel trasformare in astratte le proposizioni empiriche, non vedo perché tu debba entusiasmarti per la fisica e disprezzare l'economia.
Commodo: Il male non sta affatto nel matematizzare, e neppure nel definire arbitrariamente. Io considero anzi la « libertà del definire » come una delle maggiori conquiste della scienza contemporanea. È che questa libertà è stata usata diversamente dai fisici e dagli economisti. I fisici son sempre preoccupati che le loro definizioni siano tali che la realtà dell'esperienza vi possa essere contenuta tutta dentro: e per raggiungere definizioni che si adattino nel modo più preciso alle caratteristiche essenziali del nostro vedere, toccare, misurare, sperimentare, sono pronti ad abbandonare le leggi più stabili, i concetti che finora erano stati più sicuri; le nozioni di uguaglianza, di simultaneità, di spazio, di causalità; le leggi della conservazione dell'energia ecc. C'è anzi in loro una certa burbanza, un certo ardore iconoclasta, che non li ferma di fronte a nessun cardine concettuale, pur di riempire la propria scienza della realtà concreta dei fatti che avvengono. L'esperienza non serve più come incentivo a creare una nuova legge; è invece il punto di partenza per una trasformazione di tutte le definizioni, e poco importa se con esse crolla

l'edificio intero della fisica classica; purché s'intravveda che il nuovo edificio che è in costruzione sarà capace di contenere più mondo. Tu vedi infatti che chi discute e si oppone a questa distruzione di principî sono solo i filosofi. I fisici se ne occupano poco, accettano le nuove formule (magari senza capirle) e le usano e fanno delle bellissime scoperte.

L'economia fa invece esattamente il contrario. La sua preoccupazione centrale è di salvare le leggi ricevute; avvenga che può dei fatti concreti cui queste leggi dovrebbero applicarsi. Il principio dei valori marginali, la legge della domanda e dell'offerta *esistono*. Se un fatto si contrappone ad essi, è il fatto che non esiste: o, per esprimersi più scientificamente, è dovuto a cause esogene, psicologiche, extraeconomiche; sempre con la medesima conseguenza di non occuparsene affatto.

E se si domanda quali sono queste cause esogene ed extraeconomiche, si ottiene la seguente risposta: sono quelle che si oppongono alle leggi dei valori marginali, della domanda e offerta ecc. Sicché la proposizione assume questa forma meravigliosa: « Se un fatto non rientra nelle leggi della domanda e dell'offerta, vuol dire che è dovuto a cause che non lo fanno rientrare nelle leggi della domanda e dell'offerta ».

La differenza fra la fisica e l'economia è la differenza fra una scienza giovane, temeraria, ansiosa di nuove scoperte, incurante d'inciampi e di regole, e una scienza vecchia, priva di curiosità, incurante di espandersi, desiderosa solo di tranquillità, di ordine, di sistemazione.

V

Sull'azione

[scrive Colorni]

Severo (*a Genoveffa, passeggiando concitatamente per un viale riccamente alberato*): Ebbene, se devo essere sincero, le dirò che mi irritano enormemente discorsi sul tipo di quello di Commodo l'altra sera, quando faceva i conti sull'anno prossimo, come se dovesse stare qui eternamente. Ci vedo sotto una tale acquiescenza, una tale accidia. Lei deve sapere che non è tutt'oro quello che luce: i nove decimi di questi martiri che lei si vede intorno, sono gente per cui il confino è, in fin dei conti, un'ottima sistemazione. Gente che, tornata a casa, non saprebbe cosa fare, si troverebbe spostata e incapace di rifarsi una vita. Gente per cui questa vita tranquilla e monotona, queste piccole consuetudini acquisite, questa onorevole compagnia, e l'illusione che il proprio sacrificio sia ammirato in tutto il mondo, tutto questo è diventato qualche cosa non solo di tollerabile, ma di comodo e piacevole. Si ha sempre la coscienza a posto, senza bisogno di lavorare, senza bisogno di vivere, di scegliere, di agire. Tutto viene deciso per noi; non si hanno responsabilità. Io ne conosco alcuni che sono stati presi dal terrore, alla prospettiva di non venir rinnovati, finiti i primi cinque anni. Ora, io non voglio dire che Commodo sia di questi: tutt'altro. Ma insomma, questo suo far i conti alla lunga mi disturba. C'è in lui troppa tranquillità, troppo poco desi-

* Scritto a Ventotene, settembre-ottobre 1941. Severo è Altiero Spinelli; Commodo, Eugenio Colorni; Genoveffa, Giuliana Pozzi; Ulpia, Ursula Hirschmann; Modesto, Manlio Rossi Doria.

derio di vivere sul serio la vita. In un momento come questo ...
Commodo (*sopravvenendo alle loro spalle*): Ho sentito tutto. Deve sapere, cara Genoveffa, che da alcuni mesi costui non fa che rinfacciarmi, in tutti i modi e a tutte le occasioni, la mediocrità dei miei sentimenti. Quando ero adolescente, avevo tre cugini maggiori, che s'incaricavano ad ogni piè sospinto di ricordarmi quanto io fossi lontano da quell'ideale di virtù e di moralità che essi rappresentavano perfettamente. Mi sembra ora di essere ritornato a quel tempo; solo che il cugino è uno solo, ma vale per tre. E con questa differenza poi: che allora mi sentivo continuamente in colpa, e prendevo molto sul serio gli ammonimenti dei cugini; oggi ci faccio un baffo. Ma tralascio la mia difesa, che non interessa in questo momento; voglio solo affermare che nella critica ai « confinati di professione » sono perfettamente d'accordo con Severo.
Quanto all'atteggiamento di costui, le dirò che da un anno e mezzo egli vive sulle spine, con un piede alzato, pronto alla partenza. Non so se abbia già fatto le valigie. Certo non studia più, non lavora; credo si possano contare sulle dita di una mano i libri che ha letti in questo periodo. L'unica cosa che fa, è rimuginare rimproveri e recriminazioni: trascinandoci tutti in interminabili discussioni, che fra noi sono poi perfettamente inutili, perché conosciamo già da un pezzo i reciproci argomenti. Esagera, dico il vero?
Severo (*tace, corrucciato*).
Commodo: Ora il male non consiste tanto nel far questo: consiste nelle conseguenze che questo porta, e che si riversano poi di riflesso sugli amici. Lui era una volta l'unica persona, in questo paese, che fosse capace di ascoltare gli altri. Non pretendeva, nello scegliersi gli amici, che questi fossero d'accordo con lui. Pretendeva solo che fossero vivi, e che avessero qualche cosa da dire. Una volta, egli era il contrario di un moralista: conducevamo insieme una lotta contro coloro per cui tutto consiste nel pavoneggiarsi in un atteggiamento dignitoso, o sdegnoso, o decoroso, o impetuoso: contro coloro che hanno paura di sporcarsi con contatti impuri, e che sono continuamente occupati a mantenere immacolata la propria coscienza e la pro-

pria reputazione.
Severo: Sì, sì, va bene. Queste erano belle occupazioni per i tempi tranquilli; svaghi alla Huxley. Oggi, di questa roba, me ne frego. Oramai siamo al dunque ...
Commodo: Ecco, è appunto questa ossessione dell'essere al dunque, quando poi praticamente non si può far niente di concreto. Rovina i nervi. Tu oramai sei diventato il più esclusivista degli esclusivisti, il più moralista dei moralisti. Una volta dicevi che « chacun tue ses puces à sa façon ». Oggi, se uno si ammazza le pulci a modo suo, gli potrai concedere al più di essere tuo alleato: tuo amico no. Per essere tuo amico, deve ammazzarsele proprio come te le ammazzi tu, cioè con le stesse reazioni e le stesse idiosincrasie, con gli stessi sdegni e le stesse passioni, e le stesse impazienze. Deve stare anche lui con un piede alzato e con le valigie fatte. Se per caso nel frattempo ha pensato bene di mettersi un po' a sedere e di prendere un libro di matematica, ti irrita, ti disturba; lo disprezzi. I suoi sentimenti sono mediocri. La sua passione non arde con sufficiente violenza. Ora io ti dico che il mio libro di matematica me lo porterò sempre dietro, da tutte le parti. E se ti scoccia di vederlo, non so che farci.
Può darsi che tutto questo sia necessario: che un organizzatore, che un uomo politico non possa non essere così. Ma può anche darsi che questo rattrappirsi e rinchiudersi nuoccia proprio all'uomo politico in quanto tale; e che una più ampia umanità, un occhio più attento e benevolo verso ciò che è diverso da sé, sia proprio una condizione per il successo. Che ne dice, Genoveffa?
Genoveffa: Dico che questo discorso mi meraviglia. Io non mi ero affatto accorta di tutto questo.
Commodo: Già: infatti, da qualche giorno le cose sono un po' cambiate. Altrimenti non avrei neppure avuto il coraggio di scrivere queste righe. Ci siete volute voi donne, per rendere un po' più umani i nostri rapporti, che minacciavano di intisichirsi in una serie di opinioni scambiate e di reciproche incompatibilità.

[scrive Spinelli]

Genoveffa: A quanto sembra noi donne siamo capaci di raggiungere tali risultati solo a vantaggio di altri. Io un rapporto più umano con Severo non sono riuscita a stabilirlo. Gli ho offerto la mia amicizia, e — non dirò che l'abbia respinta — ma poco ci manca. Mi tratta con maliziosa condiscendenza, mi accoglie di giorno in giorno, e se l'indomani dovesse cessare di avere la mia compagnia rimarrebbe perfettamente tranquillo, beffardo, e disposto a rivolgere verso altri la sua squallida prepotenza.
Severo: Eccomi ridotto al finale del Calzolaio di Messina. Dietro a voi due vedo sorgere altre ombre con altri, o meglio dire, sempre collo stesso rimprovero: indifferente, privo di indulgenza, spirito di conducator, disposto a comprendere solo chi gira intorno a me e via dicendo. E poiché un ricordo chiama l'altro, una lunghissima fila di spettri del passato mi si son levati innanzi tutti con analoghe parole sulle labbra. Vi confesserò che non ho dormito bene stanotte ripensandoci e maledicendo Commodo perché aveva ragione.
Commodo: Il mio contrattacco è dunque riuscito se riconosci che ho ragione.
Severo: Riuscitissimo anzi. — Ma dimmi, comodissimo Commodo, ti sei mai ubbriacato tu?
Commodo: No.
Severo: E tu, Genoveffa?
Genoveffa: Oh! E per chi mi prendi? E che c'entra poi con quel che stiamo ora dicendo?
Severo: Dovreste qualche volta ubriacarvi, voi che non conoscete l'ebbrezza dell'azione, per averne un'idea mediante quella analoga suscitata dal vino. Nell'ubriaco svanisce tutto fuorché l'atto che si accinge a compiere, ed egli vi si precipita dimentico di sé, non accorgendosi quanto sia limitato ed insensato quel che fa. Così l'azione. — Non è vero che io viva pronto a partire, aspettando ansiosamente quel che accadrà dopodomani. Sì, è vero che talvolta mi sento come Orfeo, una scimmia dello Zoo di Roma che improvvisamente saltava contro le sbarre, le af-

ferrava a quattro mani e le agitava freneticamente. Ma queste son solo raffiche momentanee di pazzia, e nemmeno ormai troppo frequenti poiché da troppo tempo so la loro inutilità. Non ad esse è dovuto il rattrappimento che Commodo mi rimprovera, ma proprio ad una ondata di azione che mi ha preso da alcuni mesi e che ora volge al termine.
Ed agire implica sempre trovarsi in uno stato di ebbrezza in cui si trascura e dimentica l'apollinea quiete dell'amicizia.
Commodo: Ma tutto ciò è assai animalesco e privo di equilibrio. Occorre saper mantenere il dovuto distacco dalle proprie opere, conservarsi a sé stesso, e agli amici.
Severo: Sì, è abbastanza animalesco. Ma credi che sia tanto facile essere umani? Per me non lo è stato. È stato come la scoperta di una terra ignota, cui sono stato condotto per la prima volta e con riluttanza dalla mano di una donna. Son come un ubriacone condotto alla sobrietà dall'esercito della salvezza. Sii un po' indulgente e lascia che qualche volta ricada in pieno nel vecchio vizio.
Commodo: Ma finirai per non sapertene più liberare, e per non raggiungere ugualmente quel qualunque successo che vuoi raggiungere.
Severo (*a bassa voce*): Bestia! credi che l'importante sia il successo! (*ad alta voce*): Non me l'auguro, ma è possibile che la mia leggera vernice di umanità finisca per andarsene a pezzi e che resti solo l'animale d'azione. Che farci?
Il ricordo che l'altra notte mi è tornato con più insistenza alla mente perché compendiava in pochi tratti tutta la faccenda, è stato questo.
Immaginami a 18 anni — quasi la tua età, Genoveffa — seduto ad un banco dell'Università. Il professore cicalava la sua lezione. Io ero sperduto nella contemplazione di una graziosa studentessa per cui mi ero preso una discreta cotta. Si accende nel cortile una delle solite baruffe politiche di quell'epoca. Mi alzo per uscire. Era pressappoco perfettamente inutile andarci e preferivo la lezione di quel paio d'occhi. Non sentivo nessun dovere che mi ordinasse di andare a rintuzzare i prepotenti. Volevo semplicemente andare a fare il prepotente anch'io — possibilmente più di loro.

La ragazza, che pure mi approvava in genere, mi afferra la mano e colle labbra e cogli occhi mi prega di restare. Non avevo ancora avuto mai da lei una tale dimostrazione di interessamento per me. In pochi istanti ho farneticato alla dolcissima idea di tornare a sedere, di vederla sorridere trionfante e di godere della mia sottomissione a lei. Ma non sono stato buono ad essere così umano. Le ho sorriso, ho divincolato la mano e sono uscito. Ed ancor ora mi dico bestia.
Il tuo rimprovero ed invito è dell'identico genere. Ora sono però un po' meno bestia e so tornare a sedermi al banco dell'umanità e della comprensione, facendo atto di sottomissione, pur se non posso garantire di restarci seduto per sempre. Non tutti possono avere la tua felice natura.
Commodo: Ma bisogna acquistarla. Anche per me è stato un acquisto faticoso, come ben sai.
Severo: No. Per te è stato solo necessario liberarsi da una sovrastruttura ideologica che t'imponeva come un imperativo l'azione. Per te è stato un ritorno a quel che naturalmente eri. Per me le cose stanno precisamente al contrario. Se mi libero da quel che ho acquisito — meglio: che mi è stato donato — e torno alla mia natura, torno al puro stadio di animale.
Commodo: Fesserie.
Genoveffa: Ma, caro Commodo, se non sbaglio, mi pare che chi ora sia esclusivista desideroso di veder tutti uguali a sé, non sia Severo, ma proprio lei. Le parti si sono invertite.
Severo: Carissima Genoveffa, accade sempre così. Le carte si cambiano sempre in tavola. E basterebbe indagare un po' più a fondo per vederle cambiare ancora una volta.
In fondo tutta la tirata di Commodo cos'altro è stato se non un'irritazione di un amico che temeva di perdere un amico e che si irritava pel dolore che ne avrebbe ricevuto, che cioè era egocentrista, desideroso di essere apprezzato ed amato, arrabbiato nel vedersi trascurato e maltrattato.
Anch'io — ti confesserò — ho avuto gli stessi timori ed irritazioni, ma se egli non avesse parlato lo avrei lasciato certamente allontanare senza muover dito.
Genoveffa: Perché poi? Mi dicevi pur ieri che la sua amicizia era la cosa cui tenevi di più e per cui eri contento di esser

venuto a Ventotene.
Severo: Il perché sarebbe lungo a spiegare e darebbe probabilmente luogo a quell'altro cambiamento di carte in tavola cui accennavo poco fa.
Gli uomini son sempre diversi da quel che sono in fondo, e nessuno sa per di più se il fondo sia proprio tale, o non ne celi un altro ancor più oscuro.
Commodo è sfornito di quel che io chiamo senso dionisiaco della vita, cioè del senso di comunione con il resto del mondo. Perciò coltiva più accuratamente che può tutti i legami cogli altri, ché, se non li curasse, gli altri gli resterebbero estranei lasciandolo solo. È come un ragno con fili tesi in tutte le direzioni. Questa è la sua umanità.
Io, come ti ho detto, son molto più animale e la mia umanità consiste nello staccarmi e non nell'attaccarmi. Staccarsi però significa finire per accettare la vita, cioè l'originaria comunione con un certo tal quale sprezzo. Venga o vada o si conformi come vuole.
Genoveffa: Non capisco più niente.
Severo: Anch'io non capisco più troppo quel che sto dicendo.

[scrive Colorni]

Commodo: Adesso sono io che comincio a star male, e a non dormire la notte, e a recitare il mea culpa. E a vedermi descritto così, mi odio e mi disprezzo profondamente. Eppure sono sicuro che se prendessi l'abbrivo, sarei capace di cambiare ancora una volta le carte in tavola, e di rendere la mia situazione un po' più presentabile. Non lo faccio, per ovvi motivi di gusto e di mondanità. Ora, credo che proprio il motivo per cui due tipi così diversi come tu e io possiamo essere amici, è questa capacità, che abbiamo ambedue, di disprezzarci profondamente e sinceramente, pur essendo in fondo soddisfattissimi di essere come siamo. Se tu fossi un puro animale dionisiaco, un semplice ubriaco dell'azione, saresti molto poco interessante. Quanti ce ne sono fra i nostri avversari!
La maledizione è che ci tocca di star sempre gomito a gomito.

Negli ultimi tempi ho spesso bestemmiato quel pollaio, e ho desiderato ardentemente di stare sei mesi, un anno senza averti fra i piedi. Sai come si sarebbe contenti di rivedersi! E quanto a lei, Genoveffa, non prenda troppo sul serio le pose autarchiche di costui. Tutti gli uomini, di fronte alla donna ...
Severo (*inferocito*): La vuoi smettere? Ne facciamo a meno dei tuoi consigli e delle tue esperienze coniugali.
P.S. (*Domanda a Severo*): Mi piacerebbe che tu scrivessi un capitoletto intorno all'« Essere e Fare ». Per me tu, in fin dei conti sei per l'Essere, benché tu creda di essere per il Fare. Tu sei in sostanza per il « Fare come modo di essere ». E tutto il presente scritto lo dimostra.

Appendice

Severo: ... In fondo tutta la tirata di Commodo cos'altro è stato se non un'irritazione di un amico che temeva di perdere un amico, che si irritava pel dolore che ne avrebbe ricevuto, che cioè era egocentrista, desideroso di essere apprezzato ed amato, arrabbiato nel vedersi trascurato e maltrattato ...
Commodo: È vero. Ma questi maltrattamenti che tu mi infliggi, che cosa sono se non l'irritazione dell'amico che sarebbe l'amico più devoto, più fedele, più cieco nel partecipare alla tua lotta, più prodigo di dedizione e di appoggio? Mi ricordo che un giorno mi rimproveravi benevolmente, perché, per semplice debito di amicizia, stavo per agire in modo contrario alle mie convinzioni. Non l'ho fatto, e ora mi rimproveri, non più benevolmente, di non averlo fatto.
Severo: Io?! Mi guardo bene dal pretendere qualche cosa in questo senso da te.
Commodo: Non facciamo stupidi complimenti. Io non credo, come Kant, che il matrimonio sia un puro contratto. Ma mi trovo un po' nella posizione del padre che, prima di concedere la figlia al focoso innamorato, vorrebbe assicurarsi che questi non tende solo alla soddisfazione della sua forte passione, ma ha il desiderio e la capacità di fondare una casa sana e solida. Ora, a ogni mia indagine in questo senso, tu rispondi solo che il tuo amore è forte, e che per il momento non ti curi che

della soddisfazione di esso. Per la casa sana e solida affetti anzi un certo disprezzo. Io, che conosco la tua serietà e intelligenza, avrei un gran desiderio di affidarti la figlia anche senza alcuna garanzia. Ma capisci che mi tocca stare con un occhio aperto, perché, se come amico desidero la tua felicità, come padre desidero il bene di mia figlia, e il benessere di tutta la famiglia, e una discendenza numerosa e robusta.

[scrive Giuliana]

Genoveffa e Commodo (seduti placidamente sotto uno degli alberi del ricco viale, testa contro testa, sotto lo sguardo irato di M. la Sciampagnona).
Genoveffa (seguendo il filo dei suoi pensieri): Mio caro Commodo, non mi meraviglia affatto questa sua requisitoria, giacché quella famosa sera in cui aggiunsi le mie alle sue parole, avevo notato anch'io sul volto di Severo (volto che incomincio a conoscere) un segno d'irritazione e lei quindi non fa che esplicare un mio confuso pensiero.
Riguardo alla critica sui « confinati di professione » io non generalizzerei troppo: nonostante tutti i vantaggi della posizione, troppo forte è il richiamo della vita, per cui penso che i nove decimi, non un decimo abbiano il desiderio di evadere, anche affrontando i disagi e le incertezze di una vita da rifare, quell'un decimo poi si accontentano, non tanto perché la posizione attuale li conforta materialmente e spiritualmente, quanto perché pigri ed inerti come sono si accontenterebbero anche in una condizione meno confortevole pur di non fare la fatica di ritrarsi da essa per cercarne un'altra: in breve non la condizione di confinati politici basta loro, ma qualunque condizione basterebbe.
L'accusa di accidia poi (accusa che riguarda indirettamente anche me, perché, se ben ricorda, davo a lei ragione) io la muterei in un'accusa di saggezza perché saggio è colui che non precipita l'avvenimento ma calmo (magari con un libro di matematica tra le mani) l'attende, pronto quando esso è tanto vicino da poter essere acciuffato pei capelli, e non che si af-

fanna nell'attesa, preparando programmi, facendo propositi che magari al momento opportuno o non servono o non possono servire. Naturalmente questa insofferenza genera uno stato d'animo continuamente irritato ed irritante e sono d'accordo sulla nullità di questo atteggiamento che impedisce di ascoltare e quindi di comprendere sentimenti e atteggiamenti altrui che potrebbero modificare e forse migliorare i propri sentimenti, i propri atteggiamenti.
Ma a questo proposito voglio riferirle, sicura della sua intelligente comprensione un brano di una breve conversazione avvenuta tra me e Severo.
Genoveffa e Severo (*mollemente sdraiati sull'arena, all'ombra di un ricco quanto conteso ombrellone, ad opportuna distanza — purtroppo —, sotto lo sguardo maligno di pochi militi e molti confinati*).
Severo (*continuando nei suoi detti*): ... sono veramente felice di aver trovato amici quali i Colorni, solo per *essi o loro* sono contento di aver lasciato Ponza con tutti i suoi vantaggi (lavandaia compresa). Sono persone vive, che continuamente suscitano in te idee diverse o ti aiutano ad esplicarne altre che si agitavano in te confusamente (vedi prima pagina diario di Saverio). Per questo Colorni mi è veramente amico, benché sia talvolta o spesso irritante quando parla (Genoveffa annuisce) con quel tono che non ammette o che si attende che non ammetta replica, cercando quasi di imporre ad altri quelli che sono esclusivamente *suoi* giudizi riguardo fatti, persone, cercando magari di imporsi con la forza della voce, venendo meno la forza dell'argomentazione (*la conversazione fra Genoveffa e Saverio prosegue poi su tutt'altro terreno*).
Genoveffa: A questo punto, se fossi Fedro (è l'unico favoleggiatore a fine moraleggiante che io conosca) spiattellerei con chiarezza la morale della favola, ma, dato che io ho maggior fiducia nella comprensione umana lascio trarre la conclusione a chi interessa.

VI

Del successo

[scrive Colorni]

Commodo: Un altro dei punti dove io sono condannato a far brutta figura, è la faccenda del successo. « Bestia, credi che quello che conti sia il successo! ». Insomma, anche qui son meschino, mediocre.
E va bene. Io ti credo perfettamente sincero, quando dici che te ne freghi del successo. La spiegazione che hai data, è perfettamente esauriente. T'importa dell'azione in quanto tale, del vivere, del fare, del combattere. Il riuscire è secondario. Se ne avrai la possibilità, cercherai di godere, di scaricarti in questo senso, e non ti occuperai di altro. Se il successo verrà, tanto meglio. Ma non per esso ti sarai buttato nella mischia.
Giusto, bello. Ma chi ha, in qualche modo, puntato su di te, e chi vorrebbe trasferire su di te un certo numero di idee e di atteggiamenti filosofici di cui non ha voglia di far uso personale; capisci che a costoro possa importare molto poco se tu godi o no, se tu hai o no trovato il tuo sfogo. A costoro importa essenzialmente che tu pensi ed agisca in modo da realizzare quello che ti proponi.
Ora tu la compagnia di costoro la brami, la cerchi, ne hai bisogno. Puoi fare a meno delle gioie apollinee dell'amicizia, ma non puoi assolutamente fare a meno di un certo numero di persone che abbia fiducia in te. Fa parte, questo, della tua originaria comunione colla vita, di quella che chiami la tua animalità. Ora io penso che se queste persone ti si presentassero come dei semplici compagni di orgia, dei pazzi dell'azione pari tuoi, in brevissimo tempo ti disgusteresti di loro e di te stesso. E

credo che questo sia il motivo profondo per cui tu hai scelto la via che hai scelto, e non quell'altra.
Ora il motivo centrale per il quale mi riesce a volte impossibile solidarizzare con te, è proprio questo tuo bisogno di sfogo, questa inquietudine fine a sé stessa, questo aggirarsi « quaerens quem devoret ». Cose che ammiro, e, in qualche modo, mi affascinano, ma non posso far a meno di sentire, in fondo ad esse, qualche cosa che gira a vuoto. Se un giorno tu ti dovessi trovare ad agire sul serio, non vorrei esserti troppo vicino: altrimenti si litigherebbe eternamente. Ma mi piacerebbe capitare ogni tanto all'improvviso, e batterti una mano sulla spalla. Mi manderesti all'inferno, ma forse eviteresti qualche sdrucciolone.
Severo: Non ti posso dar torto in nessun modo. Ma se dovessi risponderti sinceramente, ti direi che l'unica maniera per non sdrucciolare, è di non preoccuparsene. Non so perché: ma io ho una credenza quasi mistica che il successo corona chi non lo ha cercato, chi ha agito ex abundantia cordis, per la gioia dell'azione, senza calcoli, senza mezzucci, senza sotterfugi. Avevo una volta cominciato a scriverti una lettera sul « comando ». Io non pretendo che si abbia fiducia in me: ma se l'avete, seguitemi senza troppi se e ma, senza battermi troppo la mano sulla spalla.
Commodo (*un po' smontato*): È vero, sì, è vero ... Non so: mi piacerebbe che ti capitasse quel che è capitato a me con quel poeta; che uno ti domandasse a bruciapelo: Perché ti occupi di politica? E tu ci stessi male per dei mesi, e ti trovassi costretto a non occupartene più. Non ti so dire: Mi pare che tu ami troppo quella « bionda bestia » che è in te, per essere tu sul serio una bionda bestia.

[scrive Spinelli]

Severo: Me ne occupo perché credo di avere qualcosa da dire che altri non dicono (accidenti alla modestia!). Ci sono stati anni interi in cui non me ne sono occupato che esteriormente, applicando una specie di « morale provvisoria ». Talvolta — ma

faccio bene a dirlo? e non fraintenderai? — mi auguro che le cose si mettano nel mondo in modo che io non possa più occuparmene. Ma l'occuparmene o meno non mi sembra cosa che dipenda solo da me, ma dal mio legame profondo cogli altri, dall'avere o no qualcosa da dir loro. Accetto la possibilità di esserne gettato via come un limone spremuto. Non voglio essere assolto ad ogni costo. Può darsi che in fine io sia condannato. Così come accetto tranquillamente di dover morire, e talvolta mi auguro che capiti presto.
Se ti chiedessi: perché ami quella donna? credi che sapresti rispondermi? Tutti i perché che potresti escogitare sarebbero la semplice riasserzione del fatto che l'ami.
Anche la politica è un'insensatezza simile all'amore, almeno nei politici di grande levatura, che sentono di aver bisogno degli uomini e che gli uomini han bisogno di loro. Di questa stoffa son fatti Cesare, Wallenstein, Bismarck, Cavour, Hitler.
Sarebbe un ben mediocre amante chi restasse scombussolato e vedesse svanire il suo amore pel fatto di scoprire che esso scaturisce non da una purissima fonte di attività, ma da un che di passivo che c'è in lui, da un bisogno di comunione con l'altra persona. Un buon amante nel constatare la sua prigionia si allieta che nell'altra persona e non in lui è l'origine dell'appello a cui ha ubbidito.
Commodo: Tutto ciò è giusto, ed io l'ho sempre predicato. Ma nell'attività politica questo non c'entra. Questa non è che un astratto rapporto con altri uomini derivante dalla necessità di soddisfare certi concreti bisogni sociali. Non vi è nulla di analogo coll'amore.
Severo: Colla stessa stupidità Kant che non conosceva evidentemente l'amore parlava del matrimonio come di un puro contratto.
I bisogni sociali, le istituzioni politiche sono la necessaria ossatura, ma non la viva carne della politica. Se non riesci a capire questo, dì pure che non hai mai capito nulla in questa faccenda.
Commodo: Pure non son proprio un novellino in materia.
Severo: Non ha importanza. Quasi tutti gli uomini in un modo o nell'altro amano o hanno amato. Eppure quanto pochi son

coloro che sanno rendersi conto di che sostanza sia fatto l'amore.
E non sanno rendersene conto perché o non sono capaci di disinebriarsene o vi si sprofondano periodicamente colla stessa cupa ottusità con cui vediamo i bevitori tornare al vino dopo una lunga astinenza, per obliarvisi — senza conservare un distacco nel loro ubriacamento. Gente priva di ironia. Ma Cesare, ma Wallenstein non erano solo capi di uomini, non dirigevano solo guerre e rivoluzioni, non elaboravano piani grandiosi; erano anche epicurei capaci di guardare con occhio limpido e disincantato la loro stessa opera.
Ora guardare con occhio disincantato la propria opera è il mezzo più sicuro per vedersela inaridire e per odiarla, ogni volta che ad essa si è ricorso per raggiungere in qualche modo uno stato di sicurezza, cioè ogni volta che essa è scaturita da una polla molto superficiale. Ma se la sorgente è situata molto in fondo lo sguardo ironico non la fa disseccare — non ne è capace.
Il tuo poeta ti ha messo in imbarazzo perché la filosofia era stata per te qualcosa con cui difenderti contro te stesso. Ma se non lo fosse stata? Se grazie ad essa tu non ti fossi sentito sano ma malato, se per te fosse stata non un'attività, ma un'esperienza d'amore, credi che tanto facilmente te ne saresti staccato? La sua domanda avrebbe solo contribuito, qualora non te ne fossi ancora accorto da solo, a farti scorgere la sua irragionevolezza ed avresti poi accettato di essere ragionevolmente irragionevole.
Ed hai ragione nel dire che la semplice compagnia di compagni d'orgia è una cosa disgustosa, e che questo disgusto è stato uno dei motivi profondi del mio distacco da loro. Infatti benché io sappia bere, normalmente non bevo. Chi è in orgia continua lo è per stordirsi. Invece *bisogna sapersi ubriacare quando le tavole sono imbandite e quando i bicchieri vengon da sé alle tue labbra.* Allora abbandonati pure gioiosamente poiché non ti perderai di sicuro, e sorridi tranquillamente del povero sobrio che scuote la testa e disapprova questo tuo naufragare e viene a spiegarti che ci son altri modi più saggi per raggiungere l'equilibrio e l'arricchimento del proprio animo.

Commodo: Eppure ripeto che mi sembra che in tal modo ci sia qualcosa che gira a vuoto.
Le tue esaltazioni della letizia della bionda bestia celano un atteggiamento di disgusto e di tristezza. Non puoi negarlo, poiché non hai esitato in varie occasioni, ed in questo stesso dialogo, a manifestarlo.
Severo: Per quel che posso saperne direi che la tristezza è un aspetto necessario del distacco e questo è posteriore al senso panico. Non quest'ultimo serve a soffocare la prima, ma essa è l'occhio limpido con cui si contempla questo. La tristezza è figlia della solitudine che bisogna conquistarsi.
Commodo: Chi sa poi dire con precisione che cosa sia prima e che cosa dopo?
Severo: Veramente. Chi sa? Ma ora mi sembra proprio che le cose stiano così.

[scrive Colorni]

Commodo: Alla pagina precedente ho sottolineato una tua frase. Vorrei che tu te la prendessi come motto. Non ti chiedo altro. Ma tu sei come quello che, di quaresima, non fa che proporre pranzi e imbandigioni; e, udito che dai vicini si banchetta, se ne corre da solo all'osteria, e si prende una solenne sbornia, fantasticando di partecipare alla festa. È questa specie di masturbazione morale che fa un effetto squallido e rattrappito, e dà l'impressione di girare a vuoto.
Severo: Può darsi. Comunque, potresti avere un po' di pietà per un disgraziato che da quattordici anni ...
Commodo: Ho pochissima pietà. In questi quattordici anni, se tu fossi stato fuori, saresti diventato un ubriacone abituale, schiavo del vino, incapace oramai di goderne. Puoi ringraziare le sorte, che ti ha conservato, tuo malgrado, sobrio e fresco per la bevuta finale.
[...]

VII

Sulla morte

[scrive Colorni a Melfi]

Commodo: Nei tuoi discorsi torna spesso il tema della morte; e va molto spesso insieme col tema della paura. Ti compiaci di non aver paura; di non tremare. Accetti tranquillamente di morire così come accetti di diventare inutile. Credo che questo sia per te la suprema saggezza. « Bisogna essere pronti a tutti i distacchi. Io credo di poter dire con tranquillità di essere pronto, di non temere, né tremare ».
Perché mi costringi a dire in tutte lettere quello che penso ma che preferivo tacere: che tutto ciò è bello, ed è una delle cose più belle che abbia visto da che sono capace di pensare?
Severo: Io costringerti? Mi fai fare una bella parte? Mi pare che sei tu invece che ti proponi a modello ...
Commodo: È appunto questo il tuo modo di costringermi. Mi pare che sia ora di finirla con questo ritornello di me come predicatore, come dispensatore della vera virtù e dell'elisir per essere felici. Io sono uno che, fatta per conto suo e a sue spese un'osservazione psicologica, ne ha fatto propaganda per un certo tempo. Da parecchio però ho cessato di farla. E in particolare, da parecchio mi sto occupando di capire come sei fatto tu, essendomi accorto che sei fatto diversamente, ma in modo perlomeno altrettanto umano. Da parecchio tempo il modello di virtù, fra noi due, sei tu e non io. E non me ne lamento; anzi ne sono contento, poiché questo è l'argomento di cui ora si tratta.
Severo: Vedi però che sei sempre il medesimo? Cerchi di capire come sono fatto io, per acquistare, per arricchirti, come un

avaro che accumula tesori. Non sarai mai capace di una vera prodigalità.
Commodo: Questa è un'altra faccenda. Io sono fatto a modo mio. Se io sia capace di cambiarmi, e se sia bene che lo tenti, è una questione a parte. Dico solo che è ridicolo che mi accusi continuamente di non lasciarmi esistere.
Severo: È un'accusa che faccio a scopo polemico. Mi è comodo contrapporti a me, per capire meglio come sono fatto io.
Commodo: E io vorrei toglierti appunto questo strumento polemico. Cercatene un altro. Puoi benissimo contrapporre i nostri due modi di essere, senza farmi continuamente quella insulsa accusa. Per dimostrarti come io sono lontano ormai dall'atteggiamento predicatorio riguardo al « ricevere », ti dirò che ho letto ultimamente un libro di Huxley, e mi ha fatto schifo.
Severo: Bè, torniamo a bomba. Dicevi, sulla paura di morire?
Commodo: Dicevo che tutto finisce e si accentra lì, per tutti noi, sia per te, sia per me. Tu non temi la morte; anzi, hai trovato un sistema di vita e un atteggiamento spirituale di cui questa serenità di fronte all'annientamento è la naturale conseguenza. Ma il tono di compiacenza e di trionfo col quale annunzi la tua conquista, mi fa sospettare che si tratti appunto di una conquista; che l'indifferenza raggiunta abbia un suo lungo e doloroso passato fatto di incubi e di terrori. Io penso che tu sia stato uno di quei bambini da cui l'« aver paura » era considerato come la suprema vergogna, come la cosa che a nessun costo si sarebbe confessata; e il « non aver paura » come il massimo ideale della perfezione e della virilità. Mi è spesso occorso di notare che molti dei tuoi atteggiamenti sono dettati dalla preoccupazione di non mostrare timore. Che meraviglia che tu ponga poi come culmine e coronamento di un modo di essere che ti sembra giusto e desiderabile, l'esser pronti a morire?
Severo: Mi fai rabbia, con le tue pose da psicanalista. Queste inversioni sono troppo facili per essere giuste. Io sarei, insomma, secondo te, dominato dalla paura; e questo spiegherebbe tutto il mio modo di essere. Mi pare però che la tua diagnosi sia troppo generica, e che si potrebbe adattare a qualsiasi atteggiamento. Per questo, mi tocca poco. Che la paura di morire

sia un sentimento primordiale e originario nell'uomo, è probabilmente vero; che quindi si possa trovare una certa dose di questo sentimento come componente di qualsiasi reazione affettiva o spirituale, non è da meravigliarsi. Ma appunto perciò è fallace ed equivoco ricorrere a questo sentimento per spiegare un particolare e determinato modo di essere. Voglio dire che se la tua diagnosi è giusta per me, lo è per chiunque altro; per te, per esempio.
Commodo: Ma sì, ma sì, anche per me. È il diverso modo di reagire a questa paura, che m'interessa. A me seccherebbe, obiettivamente, di morire, perché ci sono ancora parecchie cose che mi piacerebbe di fare. E al pensiero di non esserci più non faccio quasi mai mente locale: per cui non so come reagirei se fossi confrontato con la prospettiva della fine. Ma ti so dire una cosa: avevo un amico scienziato, che aveva fatto una scoperta scientifica. Mi raccontava che, nel periodo in cui la sua idea si stava concretando, e sentiva di aver toccato con mano una nuova verità, aveva avuto settimane di vera ebbrezza nelle quali era dominato dal pensiero: « Adesso posso morire ». La sua fantasia era andata così in là, che aveva detto alla moglie: « Se dovessi morire, la mia scoperta è contenuta in questo quaderno ». E gli sembrava con questo di aver vinto la morte. Ebbene, io mi sento affine a quel mio amico; e nel confrontare quell'atteggiamento col tuo, mi rendo sempre più conto di che cosa significhi il mio arrabbattarmi intorno alla scienza, e il mio desiderio di aver figli, e tante altre cose di me. Sono tutte una lotta contro la morte, contro l'insopportabilità del pensiero di « non esserci ». Sono la frenetica costruzione di surrogati di me, di cose che esistano indipendentemente da me, ma che siano mie e mi sopravvivano. Solo questi surrogati sono per me capaci di allentare quella tensione e di rendermi il pensiero di morire sopportabile e amico.
Dico questo, perché non è contenuto nell'analisi che tu fai di me. È vero che io ho sempre messo in luce, nelle nostre discussioni, l'aspetto del « ricevere ». Ma è quello, in fin dei conti, il mio atteggiamento essenziale. Per lo meno altrettanto essenziale è, per me, il vincere la morte mediante il « fare ». Non « dare », né « ricevere », ma « fare ». Questo è un mio impre-

scindibile bisogno, senza aver soddisfatto il quale, non potrei avere la calma per tranquillamente ricevere. E per « fare », intendo creare qualche cosa che stia da sé, e che sia però nello stesso tempo un prolungamento di me che mi appartenga, in cui mi riconosca, ma che non abbia bisogno della mia presenza per continuare ad esistere. Perciò mi son trovato tante volte in disaccordo con te riguardo al problema dell'« essere » o del « fare ». Per voi uomini d'azione, benché sembri un paradosso, l'« essere » è tutto. Quello che vi importa è il « come », il « da chi » la cosa è stata fatta. Ciò che vi interessa e su cui polarizzate la vostra attenzione, è il processo durante il quale la cosa vien fatta, e durante il quale si fa sentire la vostra azione. Una volta compiuta, la cosa per voi non ha più alcun interesse. Per me, una volta compiuta, la cosa ha il supremo interesse di esserci, di esistere, e che allora io posso morire tranquillamente; o meglio, posso vivere senza la paura di morire.

Non so se m'intendi; e se intendi, una buona volta, che non pretendo affatto che il mio sia il modo migliore. Anzi, riconosco senz'altro che è forse il più malato, quello in cui la malattia viene aggirata, ma non superata. Il tuo metodo prende le cose più di petto ed è, in certo senso, più coraggioso. Tu parli di un « distacco dal desiderio di avere » e riconosci che questo distacco significa « accettare la rinunzia alla vita stessa ». Ebbene, io ti dico che questo distacco, questa rinunzia, non è altro che un farla in barba alla morte. Conosci il metodo dell'uomo che, per pudore, si denuda, o di quello che, per timore che un suo segreto si venga a risapere, lo divulga lui per primo? Il procedimento psicologico è sempre il medesimo: la cosa paventata, quando sia liberamente voluta e procurata spontaneamente, perde tutta la sua temibilità. Così è per la morte. Io cerco di sfuggire ad essa col crearmi un sostituto della mia vita personale, qualche cosa che viva in vece mia, e nel quale io possa illudermi di continuare a vivere. Tu vuoi sfuggire non alla morte, ma alla paura di essa col volerla preventivamente, col procurartela artificialmente da solo, annullando te medesimo, considerandoti un frammento del cosmo, vivendo di una vita generale, universale, di cui il tuo singolo io non sia che una insignificante contingenza. Il tutto, il cosmo (o, più modestamente, la società)

non può morire. Se tu riesci a immedesimarti con esso, ad entrare come parte integrante nella sua pulsazione vitale, neppure tu morirai, qualunque cosa accada alla tua persona. O meglio, tu sarai già morto, in quanto persona singola, fin dal momento in cui ti sarai tuffato in quella comunione panica. Da quel momento, nulla ti potrà più accadere di grave, di temibile. La tua morte personale non ti apparirà diversa da quella di chiunque altro. E allora potrai affermare con orgoglio: « Non tremo; sono pronto a qualsiasi distacco ».
Che le cose stiano così, è dimostrato proprio da quest'ultima frase, che in certo senso, ti tradisce. È dimostrato dal carattere mistico (nel senso migliore) del tuo atteggiamento. Non per nulla ti riferisci a Paolo e a Eckhardt. Chi vuole questo distacco, questa immedesimazione nel tutto, non è un'anima umile e passiva, capace di vivere solo in funzione di altri; è anzi una forte personalità, che in questa comunione riserva a sé una parte importante, che vuole immedesimarsi negli altri solo per capirli meglio di quanto essi non capiscano se stessi, per guidarli là dove essi, senza averne coscienza, sono destinati ad andare. Questo dimenticarti di te medesimo è il tuo vero modo di farti valere, di potenziare la tua forza e le tue capacità. Non nego, e lo ripeto, che ciò sia bello. E che sia nato da una malattia, non ha nessuna importanza. Ogni nostro atteggiamento morale o spirituale è, in qualche modo, nato da una malattia; e un uomo sano, in questo senso, sarebbe l'essere più amorfo e insulso che si possa immaginare. Ho voluto analizzare queste cose, perché mi pare utile rendersene conto; non perché ritenga che si debbano mutare.
Ulpia: Parola d'onore, mi fate ridere. Ecco due galantuomini, tutti dominati dalla paura di morire, e che s'ingegnano di far finta che la morte non ci sia. Uno suda e si affanna a costruire qualche cosa che gli permetta di dire: « Non omnis moriar »; l'altro si crea un atteggiamento morale, una personalità, il cui sugo consiste nella soddisfazione di non tremare.
E non ci sarebbe una terza soluzione: di tenersela, la paura? Di non costruirsi sovrastrutture fittizie, ma di guardare in faccia alla realtà come è; e se questa realtà si chiama morte, chiamarla col suo nome; e se la morte è brutta e tremenda e pau-

rosa, temerla alla buon'ora, senza infingimenti e sofisticaggini? Io, per conto mio, il terrore della morte lo conosco da un pezzo, e posso dire che di esso è intessuta tutta la mia infanzia, anzi tutta la mia vita. Ma non ho mai pensato a liberarmene, a negarlo, a superarlo, a nasconderlo. Ce l'ho e me lo tengo; e, in qualche modo, me lo sono fatto amico. Lo conosco, oramai, come un vecchio compagno delle mie giornate tristi, e delle notti. A sentir voi sostenere di averlo vinto e debellato, e poi discutere come state facendo oggi, mi fate veramente un po' schifo; e mi par quasi di essere più coraggiosa di voi. Almeno, concedetemelo, più sincera.
Commodo: Certamente. E soprattutto più sana. Voi donne, quando siete veramente donne e non isteriche moraliste, siete più sane e più semplici di noi. Per questo ci fate bene spiritualmente, e se vogliamo salvarci, dobbiamo ricorrere a voi. Per noi, essere semplici è la cosa più complicata che ci sia. Ma proprio questa vostra semplicità e salute, questo vostro acquietarvi alle cose come le ricevete, questo non combattere, non ribellarvi, non « superare », proprio questo forse è il segreto per cui la maggior parte dei frutti della civiltà è dovuta agli uomini. Perché la civiltà, e la cultura, e l'intelligenza, e l'attività, e la morale, e tutto insomma, è frutto di scontentezza, e di paura o vergogna o senso di colpa che si vuol nascondere o superare. Non c'è bisogno della psicanalisi per riconoscerlo; e un filosofo oggi di moda, pone al centro dell'essere il « Hingeworfensein zum Tode ». È il fatto che dobbiamo morire che dà un senso concreto e finito alla nostra attività, che ci permette di misurare il tempo, e di spenderlo come un tesoro non illimitato, che ci fa muovere, agire, riempire di qualche cosa questo periodo che abbiamo a disposizione, creare valori, guardare con desiderio al futuro. Nella tua accettazione della paura come di un fatto costituzionale, ineluttabilmente legato alla tua vita, c'è sicuramente qualche cosa di molto sano e equilibrato, e coraggioso anche. Ma permetti a noi due di restare attaccati alle nostre malattie: sono così belle e divertenti, e ci riempiono in modo così appassionante la testa!
Modesto: Vi ho ascoltato finora con una certa meraviglia. Io non sono abituato a queste introspezioni; e non so neppure se

siano veramente fruttifere. Ciò che m'interessa è il lato concreto dei problemi. E qui mi trovo di fronte a due atteggiamenti fondamentali: il « dare » e il « ricevere ». Ora non voglio giudicare quale dei due sia più sano o più malato; né voglio dare una valutazione morale di essi. So che ambedue sono giustificati, ciascuno nella sua sfera; che ambedue possono condurre a ottimi risultati. Ma per il campo che a me interessa, che è quello dell'azione pratica, so che uno di essi, quello di Severo, è l'unico che abbia un senso e che rappresenti un valore. Non che io disprezzi l'altro. Ma l'altro è appunto un atteggiamento da scienziato, o meglio da epicureo dello spirito, occupato del proprio perfezionamento, e il cui interesse per l'azione è dovuto in fondo a un semplice snobismo intellettuale; a un individualistico ed egoistico (oppure moralistico) bisogno di non essere estraneo a nulla, a un avaro e meschino « nihil humani a me alienum puto ». Ciò che ti spinge, o Commodo, all'azione, non è un vero interesse per l'azione stessa, un affetto, un bisogno profondo e sincero di partecipare alla vita degli altri. È piuttosto un senso del dovere, un bisogno di non aver niente da rimproverarti, di essere in pace con la tua coscienza, presentabile di fronte a qualsiasi istanza giudicante; oppure la preoccupazione di conoscere tutto, di aver tutto provato, di fare ogni esperienza che ti arricchisca lo spirito ed allarghi la mente. Ora questi, in fin dei conti, sono tuoi fatti personali. A nessuno, fuor che a te stesso, importa se i tuoi godimenti spirituali siano di un grado più o meno perfetto. Ma ti so dire che quando ci si avvicina all'azione e alla comunione con gli altri uomini, con uno spirito così preoccupato di sé medesimo, l'azione ne può risultare solo stentata e paralitica, e priva di quella ampiezza e generosità, e di quel disinteresse per il suo medesimo successo, che solo può condurre ad un successo solido e vasto. Perciò lo spettacolo di un uomo come Severo, per cui l'azione non è un dovere né un espediente, ma un bisogno, una passione, diciamo pure una malattia; di un uomo che deve lottare contro se stesso non per spingersi all'azione, ma per ritrarsene; che in tale azione è talmente immedesimato, da dimenticarsi di sé medesimo e quasi dei fini dell'azione stessa, per vivere tutto in quella comunione e auscultazione attiva dei suoi simili; uno spettacolo

di questo genere, devo dire, mi commuove e mi esalta; e mi fa pensare che qui e non altrove, e non negli stentati e intellettualistici moralismi, sia da ricercarsi la vita più vera e profonda. Sarà una malattia, se volete; ma è una malattia che porta immensi frutti di salute.

Commodo: Non dici se non ciò che penso anch'io; e il mio apprezzamento per l'atteggiamento di Severo non è retorico, ma profondamente sentito. Sarà forse perché conosco troppo me stesso, ma il fatto è che oggi l'atteggiamento opposto al mio mi è di gran lunga il più simpatico. Né mi nascondo che il mio interesse per l'azione è, in qualche modo, fittizio e secondario, dovuto più a un ragionamento che a un istinto. Ma da tale riconoscimento non ricavo alcun senso di umiliazione, né alcuna conclusione di dovermi cambiare, e cercare di essere diverso da quello che sono. Son fatto di questa pasta; e con qualsiasi pasta, quando si sappia manipolare, si possono fare delle ottime focacce.

Con ciò il problema è liquidato. È chiaro che l'atteggiamento del « dare » è l'unico concepibile per un uomo d'azione, e l'unico che possa rendere efficace l'azione stessa. È chiaro che l'atteggiamento del « ricevere » è caratteristico dell'uomo di pensiero, per cui l'azione è un semplice strumento accessorio. È chiaro anche che tu, Severo, sei l'uomo del « dare », e io quello del « ricevere ». Ma io non sono ancora contento. Sento il bisogno di aggiungere che proprio in quanto uomo del « ricevere » posso forse dire a voi, uomini del « dare », qualche cosa che potrebbe servirvi, se la voleste ascoltare.

Non che io voglia sostituirmi a voi. Ma mi piacerebbe starvi vicino, per essere sicuro che voi non finiate per ascoltare soltanto voi stessi. Voi siete della gente che, con attenzione, con acume, con disinteresse, vi preoccupate di chiarire che cosa bisogna fare. È questo il primo compito che vi si propone nella vostra opera di comunione col mondo e di interpretazione dei suoi bisogni. Ma, una volta deciso quale sia la cosa da farsi, vi sembra assolutamente evidente che chi la deve portare a compimento, siete voi stessi. Se così non fosse, la vostra stessa comunione col mondo, il vostro « dare » si ridurrebbe a nulla. Ora, io posso essere pienamente d'accordo con voi sulla cosa

da farsi; ma sono evidentemente molto meno legato al fatto che gli autori di essa dobbiate essere proprio voi. Vi ho detto che sono l'uomo del ricevere, ma anche l'uomo che ha un supremo interesse a che le cose « esistano » di per sé. Da quale procedimento psicologico derivi questo interesse, abbiamo visto. Ma mi pare che, di fronte a voi, esso possa esprimere in qualche modo la parola della generalità degli uomini, cui interessa essenzialmente che la cosa venga fatta, e per cui il problema « da chi » ha molto meno valore che per voi.
Severo e Modesto: Ma non capisci che il « da chi » è tutto? Che se la cosa è fatta da altri, non è più la stessa cosa?
Commodo: Lo capisco, lo capisco. Ma insomma, voglio dire che il vostro interesse troppo appassionato e personale, vi spinge a prepararvi troppo a fare le cose, e troppo poco a che le cose vengano fatte. Io invece, proprio perché il mio interesse è più tiepido e riflesso, non mi fermo tanto col pensiero all'azione del creare un determinato stato di fatto, quanto allo stato di fatto stesso; e sono tanto conscio delle difficoltà, che sono pronto ad accettare che venga a crearsi per l'opera e col concorso di gente che non sia voi, e nella quale io possa avere, di per sé, minore fiducia che in voi. È, lo riconosco, un atteggiamento più da spettatore che da attore; ma gli attori recitano, alla fine, per gli spettatori; e non è inutile che ascoltino anche, a volte, la loro opinione

V

Frammenti

I

Filosofi a congresso

Un congresso di filosofia è fatto in modo che tutti possano discutere. È diviso in sezioni, a temi: immanenza e trascendenza, logica e matematica, causalità e determinismo, i valori e l'essere, ecc. Ciascun filosofo si presenta ed espone una sua tesi. Appena egli ha finito gli altri intervengono: uno accetta la prima parte della comunicazione, ma rifiuta la seconda. L'altro si differenzia nell'accentuazione di un aspetto. Il terzo ritiene che la tesi abbia bisogno di un completamento. L'oratore ascolta cortese, attento, poi risponde.
Si direbbero persone interessatissime l'una dell'altra, pronte a servirsi degli apporti altrui e ad ascoltare le loro obbiezioni, disposte a collaborare con tutti alla costruzione di una visione armonica e sistematica dell'universo. Ma a conoscerle meglio ci si accorge che la loro non è una discussione, ma un confronto. Ciascuno ascolta il collega e pensa a se stesso. Le parole che risuonano ai suoi orecchi urtano contro un insieme di formule che egli porta con sé, che si è costruito in anni di esperienze e di lavoro che non sarebbe disposto in nessun caso a cedere. Quello che egli ode non si preoccupa di capirlo, non di entrare nei motivi, nei bisogni, nei punti di vista da cui quella costruzione è sorta. Egli lo prende bello e fatto, e lo mette a paragone col mondo in cui vive lui. C'è un punto d'accordo? Ecco che si rallegra di poter consentire con l'illustre preopinante. Le posizioni divergono? Ecco che si troverà costretto a porre una riserva. E la discussione procede logica, coerente, ma perfettamente inutile. Ciascuno parla di sé, e cerca di tradurre

* Pubblicato postumo su « Sigma », II, 6°-7° (1948), pp. 378-9 [NdC].

quello che dice l'altro nel proprio linguaggio. Il suo parlare non può essere all'altro del minimo aiuto. Anche quando c'è accordo si sente quasi sempre che l'accordo è esteriore, che si tratta semplicemente di una coincidenza formale: il punto di partenza e il punto d'arrivo differiscono come in due strade ben distinte che seguono per un tratto il medesimo percorso.
Non c'è filosofo vero che sia capace di penetrare nel pensiero di un altro filosofo. Egli è in grado di capire solo se stesso. Provate a mettere a contatto, oggi, Bergson, Husserl, Croce. Si conoscono, si apprezzano, saranno magari capaci di mettersi d'accordo. Ma state pur sicuri che ciascuno resterà chiuso in un mondo che all'altro è completamente ignoto.
Non fatevi illusioni — che Platone prosegua e completi il pensiero di Socrate e Aristotele quello di Platone; non credete alle genealogie di filosofi, alle tradizioni, alle scuole ...
Son legami che si trovano solo nei libri di scuola, ove i sistemi sono esposti in una lingua che consta di 25 parole. Studiate ciascuno di questi pensatori un po' a fondo, cercate di entrare nella sua psicologia, nel suo ambiente, nella società in cui vive; date un significato ai termini che egli usa o che (quelli magari sì) ha preso in prestito dalle filosofie in auge nella sua gioventù; e vedrete che v'incontrate in un mondo a sé stante, con leggi proprie, con proprie esigenze, con una propria autosufficienza, una propria impossibilità di essere diverso. Vi sono magari usate, sfruttate, alcune formulazioni del filosofo precedente; vi sono magari risolti alcuni problemi da lui lasciati aperti, ma in un modo che quegli non avrebbe mai accettato, anzi che gli sarebbe stato assolutamente incompatibile. E al nuovo filosofo riesce sempre incomprensibile come il vecchio non abbia viste le insufficienze, le contraddizioni della sua dottrina. Cartesio, che pure non era uno stupido, come ha potuto sostenere il famoso circolo vizioso su cui si basa la sua dimostrazione dell'esistenza di Dio? E Kant aveva pure intelligenza bastante per accorgersi delle insolubili difficoltà in cui s'imbatte la dottrina del noumeno. Locke non avrebbe potuto giungere da sé a quelle conseguenze che Berkeley e Hume hanno ricavato dalla sua psicologia? E Platone era proprio così cieco da non vedere le difficoltà che poi Aristotele si è occupato di risolvere?

Per proseguire, per correggere la dottrina di un filosofo, per risolvere i suoi problemi, bisognerebbe sempre ammettere che egli sia stato, in una certa misura, privo di intelligenza. Ma per ammettere questo bisogna essere su di un piano completamente diverso dal suo: cioè bisogna non capirlo. Il tal filosofo ha avuto il gran merito di affermare che ... Però la sua limitazione consiste nel non aver visto che ... Il gran merito è di aver detto cose che assomigliano a quelle che diciamo noi; la gran limitazione è di non averne detta una che diciamo noi. Così si usa fare la storia della filosofia: quella storia che si vanta di superare il mero filologismo, e di assurgere a una visione « attuale » dei veri pensatori.
Il fatto è che la grandezza di un filosofo non consiste mai nel « risolvere » un problema, ma nel « porlo ». E che uno è tanto più filosofo, quanto più vero e insieme nuovo, impensato, difficile a scoprirsi è il problema che egli pone. Chi si limita a risolvere un problema posto da altri, non è un filosofo ma è quasi l'aiutante del filosofo da cui accetta il problema; fa, in certo modo, parte della sua personalità: è un esecutore, un applicatore, uno strumento. Egli vive in quell'atmosfera e vi coopera. Non l'ha però creata. Le facoltà che egli usa prevalentemente sono facoltà logiche e combinatorie. Io non accetterei di chiamare filosofo colui che « porta alle sue ultime conseguenze » una dottrina o che ha applicato una dottrina a diversi campi. Egli è un loico, forse: non un filosofo.
Ma che cosa è allora il filosofo?
Non certo un loico.

II

Il bisogno dell'unità

*

Ho sotto gli occhi una pagina polemica di un grande pensatore contemporaneo, nella quale sta scritto: « Mi pare che non ci voglia molto a intendere che pensare è sempre pensare l'unità, e che, se non si risolve l'oggetto che si ha dinanzi nell'uno, non si è venuti a capo del problema ». Questa citazione non è che un pretesto. Nel contesto in cui egli ha usato questa frase, cioè nella polemica contro i dualisti, gli do completamente ragione: per quanto avrei usato argomenti diversi dai suoi.
Se non avessi paura che egli mi considerasse uno sciocco, vorrei domandare ingenuamente a quel filosofo: « Perché pensare è sempre pensare l'unità? ». Vediamo di immaginarci la sua ririsposta: « Il pensiero », direbbe probabilmente, « è sempre necessariamente pensiero dell'universale. L'universale è uno, per definizione. Altrimenti non sarebbe universale ». Io domanderei ancora: « Perché il pensiero è pensiero dell'universale? ». « Per il semplice fatto che è pensiero », risponderebbe lui. « Se non fosse universale sarebbe intuizione empirica, sensazione, percezione, ecc. ma non pensiero. Il termine pensiero sta appunto ad indicare quell'attività per la quale si considera la realtà alla luce dell'universale ». La sua risposta insomma si risolverebbe nel seguente sistema di uguaglianze: Pensiero = Universale — Universale = Unità — Pensiero = Unità e starebbe a significare null'altro che questo. Esiste una facoltà nell'uomo che tende a vedere le cose in modo universale e unitario. Tale facoltà si chiama pensiero o filosofia. Voler affermare quindi una filosofia che non sia unitaria, è come affermare una filoso-

* Pubblicato postumo su « Aretusa », II, 1° (1945), pp. 1-3.

fia che non sia filosofia. Io gli darei ragione. E non mi resterebbe che quest'ultima domanda: « Perché esiste nell'uomo una simile facoltà? ». Qui il filosofo mi considererebbe definitivamente uno sciocco, e mi rimanderebbe al Kant studiato al liceo e all'università: che non è lecito un uso trascendente delle categorie del pensiero; che la medesima attività per la quale io domando *perché*, è quell'attività unitaria che la mia domanda verrebbe a mettere in dubbio; che a questo punto non il perché, ma il *che* ha luogo. Che infine l'osservazione e quella esperienza che ognuno ha di ciò che vi è di necessario, di permanente in lui stesso, di ciò che costituisce il suo io più profondo e universale, gli presenta questa esigenza dell'unità come la condizione di ogni pensare. « Si può pensare anche la molteplicità » egli proseguirebbe « e vedere tutto il mondo come un sovrapporsi di dati, di fatti incoerenti, irriducibili l'uno all'altro. Si può credere ad un pluralismo iniziale, e che i collegamenti nelle cose siano sopravvenuti, dovuti ad una nostra arbitraria organizzazione. Ma che cos'è, in fondo, la molteplicità se non un momento dell'unità? È possibile pensare al molteplice senza pensare contemporaneamente all'uno? E gli stessi termini complessivi di "pluralismo", "atomismo" ecc. non indicano un bisogno di abbracciare con un unico sguardo l'immensa varietà che sotto di essi si svolge? ». Io gli darei anche qui ragione. Dall'unità non si esce. Essa è una realtà che non è necessario dedurre perché condiziona ogni nostra deduzione. Fin quando esisterà il nostro pensiero, esisterà l'esigenza dell'unità, che è la medesima cosa che il pensiero stesso. Ma non potrei fare a meno di notare una cosa banalissima. L'unità di cui parla il mio filosofo non è una realtà della natura. Egli non crede, come vi credeva la Scolastica e il Rinascimento, e anche il razionalismo, a un mondo che sia in sé armonico e uno per una provvidenza che lo domini. Egli non crede a un Dio ordinatore dell'universo, che ci mostri l'unità come una legge da lui imposta alla natura. L'unità è per lui qualche cosa di diverso che una realtà constatata o una meta additata dal di fuori. È qualcosa che ci viene dall'interno e che quindi non è affidata al controllo fallace della nostra esperienza o della nostra facoltà di sintesi. È connaturata con la realtà stessa in quanto è una forma della realtà quale noi la possiamo con-

cepire. È una delle categorie, anzi la suprema categoria del reale, quando il reale sia inteso non come un dato esteriore a noi, ma come la nostra stessa realtà. La rivoluzione kantiana, il trasportare all'interno dello spirito quelle leggi e quelle idee esterne che fino allora erano state considerate come un dato di fatto a noi esteriore, se ha limitato l'uso di quelle forme della realtà, ha dato però ad esse una sicurezza *a priori* che esse non avevano quando dovevano essere accettate per fede o dimostrate come alcunché di esistente al di fuori. Ora per la prima volta l'unità della natura è qualche cosa d'indiscutibile perché non si tratta più di osservarla nella natura, ma è, per definizione, l'essenza stessa del nostro pensiero della natura.
Tutto questo è evidente; e domando scusa di aver detto cose talmente risapute. Ciò che m'impressiona a questo punto, è che il mio filosofo, in possesso di questa certezza, sembra quasi rivolgersi agli altri, e a se stesso, dicendo: « Orsù oramai sapete con certezza assoluta, a priori, che il pensiero è unità. Che vi attendete? ».
Il nostro compito non è d'ora in poi che di cercare l'unità nella fisica come nella biologia, nella psicologia come nella politica, come nella morale. Il pensiero è unità. Chi pensa dovrà dunque realizzare l'unità. A questo punto non sono più capace di dargli ragione. Sarei tentato piuttosto di dire che dall'istante in cui ci si accorge che essa è la caratteristica fondamentale del pensiero, l'unità è svalutata.
Come un bambino che dica coscientemente « io sono un bambino! » in quel momento non lo è più e non può proporsi di esserlo; così permetterei a chiunque di proporre la costruzione dell'unità come il compito della filosofia, fuorché a colui che ha riconosciuto l'unità come la legge essenziale del pensiero. Ciò non è un paradosso.

III

La nostra immagine

Cara Silvia, ti scrivo per darti buone notizie del nostro piccolo. Nel primo mese di vita è già cresciuto mezzo chilo. Succhia bene, dorme bene, non piange troppo. Comincia a seguire con gli occhi le persone e le cose, a guardare con un'espressione particolare la mamma.

Mi domandi le mie impressioni. Ti dirò che i primi giorni mi sembrava di toccar con mano la Provvidenza. Un parto è una cosa straordinaria. I fatti più complicati avvengono con la regolarità di un orologio: presentazione frontale, doglie dilatanti, prementi, caduta delle acque. Tutto avviene da sé, rapido, logico, preciso. Il bimbo viene al mondo, e tutto è predisposto in modo che, finita una forma di respirazione, ne subentri immediatamente un'altra. Egli si serve subito del nuovo strumento con perfetta abilità. Attaccato al seno, succhia con una serietà, con un impegno, come se vi fosse allenato da anni. Il latte della madre, nei primi giorni, non è latte. È un liquido lievemente lassativo. È proprio quella purga di cui l'infante ha bisogno per liberarsi il corpo dalle scorie dei mesi di gestazione.

« Non c'è che dire », mi son detto, il buon Dio deve aver pensato a noi, nel disporre queste cose. Combina tutto così a pennello. È tutto così armonico, coerente, economico. Tutto ha uno scopo, nulla va perduto. Ci dev'essere proprio un « finalismo » nella natura, che organizza le cose secondo le vie più semplici e meglio congegnate. Non c'è macchina d'uomo che possa uguagliare questi meccanismi naturali.

Ma ci ho ripensato, quando ho visto mia moglie stanca per l'al-

* Inedito. Non datato.

lattamento, e le infermiere dell'ospedale affaccendate attorno al mio rampollo, benché crepasse di salute. Una cosina di quel genere è capace di tener occupata una donna tutta la giornata.
Ho pensato: « Va bene; io lodo la Provvidenza per il numero di cose che mi ha facilitato. Ma perché non mi viene in mente di biasimarla per quelle che si è dimenticata di facilitarmi? ».
Per quale fine arcano mi obbliga la natura a portare il bimbo in braccio un anno intero; a fornirgli tutto l'occorrente, a tenerlo al caldo, a procurargli il cibo, a cambiarlo sette volte al giorno? Essa, che ha costruito un congegno così bello per nutrire l'infante, non potrebbe inventarne uno per asciugarlo? È cortese, è provvida la natura, quanto al mangiare. Ma come è caparbia quanto al suo contrario!
Non rispondermi che questi dispiaceri se li è creati l'uomo con la sua civilizzazione. I primitivi, gli animali provano simili difficoltà. Anche essi devono curare la loro prole, covarla, allattarla, proteggerla, pulirla, portarle il cibo, insegnarle una quantità di cose. Anch'essi ricevono dalla natura alcuni doni, ma devono supplire con grande fatica a quelli che non ricevono.
Noi troviamo, è vero, un certo ordine in alcune cose. Ma notiamo in un'infinità di altre un enorme disordine. Tutta la nostra opera non consiste, anzi, se non nel tentativo di ripararvi. Con tutto ciò, ci ostiniamo a chiamar perfetta e regolare la natura. Se vediamo un tratto di lavoro già fatto, se in un dato punto possiamo risparmiarci un poco di fatica, pieghiamo i ginocchi e adoriamo. In quel frammento, siamo pronti a vedere l'essenza del tutto.
Per conto mio, però, ringrazierei molto più la Provvidenza se mi avesse risparmiato, anziché la purga iniziale per il mio pupo, il timore continuo che mi prenda freddo, o caldo, o che gli attacchino la tosse canina. O anche solo la paura che mi caschi per terra, ché, fragilino com'è, non ho neppure il coraggio di toccarlo.

Non temere che mi metta ora a dissertare sull'ottimismo e sul pessimismo; che voglia decidere se il mondo è bello o brutto, se ha ragione Candido o Pangloss.
La questione è un'altra. Si tratta di vedere se sia stata la na-

tura a congegnare le sue leggi in modo conforme ai bisogni dell'uomo; o se non è piuttosto l'uomo, che si è servito di un certo numero di cose secondo i propri bisogni, ordinandole a suo comodo. E poi le ha prese così ordinate, e ha detto: « Ecco le leggi della natura perfettissime, destinate dalla provvidenza al mio uso ». Il suo concetto della natura, se l'è costruito da sé, con queste leggi di sua fattura.
Di fronte all'irregolare, al disordine, di fronte a ciò che appare inutile e dannoso, e di cui non si riesce a scoprire un fine, l'uomo non si è lasciato scomporre.
« Anche qui c'è una legge », ha detto, « bellissima, perfetta. Tanto perfetta che le mie forze sono ancora troppo deboli per afferrarla. Un giorno ci arriverò ».
Egli ha creato parole come « contingenza », « caso », « accidente »; e altre come « mistero », « ignoto », « inesplicabile », « inesplorato ». Parole che indicano appunto ciò che egli spera un giorno di far servire ai propri scopi. « È questione di tempo », egli dice.
La legge c'è sempre, a sentir l'uomo. Tutto sta a scoprirla. Son sicuro che uno scienziato, un medico, non sarebbe affatto imbarazzato dalle mie querele di oggi, dalle mie delusioni di padre novellino. Ciascuno degli inconvenienti di cui mi son lamentato, è parte, a guardar bene, di un ordine meraviglioso. Il pericolo che mio figlio cada e si faccia male, non è forse una conseguenza della gravità, legge universale se altre mai? E il riscaldamento e il raffreddamento dei corpi, non hanno anch'essi regole ben precise? Quanto alla tosse canina, il medico mi assicura che la scienza non dispera, in pochi anni, di sviscerare la natura di questo male e di renderlo innocuo.
Ogni disordine, insomma, l'uomo cerca di farlo rientrare in un altro ordine, vicino o lontano, presente o futuro.

Ma se ci fosse un disordine assoluto, definitivo, irrimediabile? Un campo che sfuggisse ora e sempre ad ogni ammagliamento, ad ogni inquadramento, ad ogni armonia? Come si comporterebbe l'uomo in questo caso?
Io non ti posso dimostrare che un tal genere di disordine esista nella natura. Ma ti so dire che, se esistesse, l'uomo non se ne

accorgerebbe. Gli passerebbe accanto, lo toccherebbe magari, ma non ne riceverebbe alcuna impressione.
L'uomo non ha gli organi adatti per concepire il disordine. E se li avesse, esso non sarebbe più disordine; perché entrerebbe appunto nel sistema di quegli organi (se non capisci quest'ultima frase, non importa).
L'uomo ha questa specialità: di accorgersi solo di ciò che gli può servire. E gli può servire solo quello in cui egli può sperare di scorgere una regolarità. L'irregolare gli sfugge fra le dita: ragione per cui egli dice che non esiste.
Immagina che, in un insieme di punti disposti a caso, noi ne isoliamo sei, ordinati regolarmente. E che, fatto questo, ci mettiamo ad esclamare: « Com'è meravigliosa la natura nel costruire l'esagono! Com'è perfetta questa figura! Se si congiungono i vertici col centro, ne vengono sei triangoli equilateri, tutti uguali! E la somma di tutti gli angoli è sempre uguale a otto angoli retti! E se si circoscrive un cerchio, vediamo che il lato dell'esagono è uguale al raggio di questo cerchio! ... E come siamo stati bravi noi uomini, a scoprire, nel caos dei punti, questo mostro di regolarità! Certo tutto il resto sarà altrettanto regolare, e ci basterà di sforzarci, per trovare sempre nuove armonie! ».
Così, press'a poco, facciamo nelle scienze. Scegliamo nell'immensità del mondo, qualche cantuccio la cui costituzione abbia per noi una certa regolarità (così come da un caos di rumori se ne estraggono a volte un paio che fanno una piccola melodia) e non siamo capaci di vedere se non questo. E questo, lo chiamiamo « la natura ».
L'uomo nasce legato a un certo numero di condizioni, in cui non ha modo di rendersi alcuna ragione: due gambe, due mani, due occhi, dieci dita, un cuore. Da questo momento è portato a servirsi di tutto ciò che si confà alla sua conformazione, e a negare l'esistenza di tutto ciò che non le si adatti. E con ciò che gli si adatta, costruisce i suoi concetti e i suoi valori: bello e brutto, utile e dannoso, bene e male. Ti garantisco che se invece di due mani ne avessimo diciassette, per noi la simmetria, l'equilibrio, la proporzione sarebbero regolate, anziché sul due, sul diciassette.

Noi vediamo solo quello che cerchiamo. E cerchiamo solo quello che ci va a genio. Nessuna meraviglia che il mondo che veniamo trovando, ci vada a genio. Sorge così il mito di una natura bella e regolare, o logica e matematica. Mito che, come tu sai, è comune allo scienziato materialista e al mistico.
Un altro esempio: tu sai che gli animali, dopo il parto, mangiano la placenta. Noi la buttiamo via. Perché non la utilizziamo in qualche modo? Perché crediamo di conoscere la funzione di questa membrana, che a nostro modo di vedere, è stata creata per involgere il feto. Tale scopo ci basta a spiegare la sua esistenza: non abbiamo bisogno di altro per giustificarla nell'ordine della natura.
Ma l'animale primitivo invece, vista questa cosa sanguinolenta, si sarà domandato: « A che cosa serve? Proviamo a mangiarla ». E a poco a poco, gli sarà piaciuta. Se ci fosse ora uno scienziato fra i cani o fra i cavalli, sarebbe convinto che la funzione naturale della placenta è di saziare la madre, dopo il parto. E direbbe: « Com'è provvida la natura, che fornisce alle nostre cagne, alle nostre cavalle, proprio il cibo di cui hanno bisogno, di cui sentono fame! ».
La natura, credi a me, è come uno specchio che riflette l'immagine di chi lo scruta. E l'uomo, il più intelligente degli animali, scambia la propria immagine con lo specchio.

IV

Il ritorno alla natura

Un medico rinomato mi ha consigliato, per il mio bambino di un mese, la cura di sole, che è « così conforme alla natura ». Un altro medico, il giorno dopo, ha fatto le più alte meraviglie che il collega osasse esporre le gracili membra a quelle irradiazioni potentissime. Gli ho domandato spiegazioni e la sua unica risposta è stata: « Ma è una cosa contro natura! ». Nessuno dei due evidentemente si era mai occupato di sapere che cosa significasse veramente la parola natura. Disprezzai i medici. Mi decisi, di mia testa, per il sole; ma, se mi guardo dentro, mi accorgo che la mia decisione non è dipesa da altro che da un senso confuso che fosse più semplice, più *naturale* così.
Io uso leggere con grande attenzione le spiegazioni che involgono le medicine che a volte mi tocca prendere. Un preparato di fegato e milza contro l'anemia si raccomanda alla mia benevolenza spiegandomi che gli animali e i selvaggi divorano anzitutto i visceri delle loro vittime. Un composto di aglio per favorire la digestione mi spiega che i popoli primitivi attribuivano a quella pianta virtù miracolose. O sapienza riposta delle bestie e dei selvaggi! Vorrei avere una statistica delle morti per malattie fra i trichechi e fra gli zulù, prima di affidarmi con tanta fiducia alle loro pratiche igieniche. Eppure è innegabile che il ritorno alla natura non è solo il mito di un'epoca o la moda di un momento. È una tendenza di cui è agli uomini quasi impossibile liberarsi. La superiamo in un campo, ed ecco che ci salta fuori, impensata, insospettata, in un altro, e anche nell'attività stessa per la quale ce ne vogliamo liberare. Il fatto è che l'uomo,

* Pubblicato postumo su « Sigma », II, 4°-5° (1948), pp. 288-293.

arrivato ad uno stadio molto sviluppato (non voglio dire elevato) del progresso, sente il desiderio di tornare indietro: di liberarsi dei fardelli di cui si è volontariamente caricato, e dai quali gli sembrava di ricavare tanti vantaggi. Perché? Delusione, sfiducia nella strada scelta, e bisogno di ricominciare da capo? Stanchezza per la fatica compiuta? Senso dell'inutilità di ogni sforzo e dell'impossibilità di raggiungere qualsiasi mèta?
Una prima osservazione è che gli uomini, questo ritorno allo stato primitivo, non l'intendono sul serio. I suoi teorici sono stati costretti a trasformarlo e deformarlo in modo che non fosse più quasi riconoscibile. E nessuno si propone seriamente di camminare su quattro zampe. Il mito della natura non ha ritardato in nulla il così detto progresso. Anzi lo ha affrettato. Ogni scoperta, ogni teoria che si proponga di dare agli uomini nuovi strumenti ai fini della propria utilità, si presenta come un ritorno al semplice, all'elementare, al primitivo: come l'eliminazione di pregiudizi e sovrastrutture, per giungere a contatto più diretto e immediato con la realtà.
Quando il mito della natura ha preso la forma di un'ideologia politica, di un programma chiaramente determinato, ha dato luogo a uno dei più grandi rivolgimenti sociali che la storia ricordi. È stato cioè un impulso solo apparentemente volto a distruggere, di fatto a costruire. Quando si è posto come un ideale morale, si è identificato con la ragione e con la lotta contro le passioni; cioè con quanto vi è di più complicato, artificiale, innaturale nell'animo umano. Quando gli uomini hanno creduto che la ragione avesse fallito al suo compito, e si sono voluti appoggiare ad una facoltà d'intuire, di volere, di amare, questa facoltà si è presentata come la più semplice ed immediata: come l'umiltà e la povertà contro la superbia e l'artificiosità dell'intelletto. E se la ragione ha voluto prendere un giorno la rivincita, ha voluto dimostrare di essere alcunché di originario nell'animo umano, di *innato*. Qualsiasi programma, qualsiasi ideale insomma ha la possibilità di presentarsi come un ritorno alla natura. E la parola natura è capace di riempirsi dei contenuti più antitetici. Essa è però una ottima raccomandazione per il contenuto di cui a volta a volta è piena. Quando gli uomini si sono convinti che quell'ideale, quel programma,

quel metodo, è veramente il più semplice, il più primitivo, il più naturale, è la volta che lo accettano senza resistenza, che si abbandonano ad esso con entusiasmo. Una delle ricette più usate per avere successo fra gli uomini è infatti il presentarsi come i restauratori di una semplicità perduta.
Siamo dunque in presenza di una farsa, di una posa insincera? Di un travestimento demagogico destinato solo a ottener grazia presso il pubblico credulone e sentimentale? Posto anche che sia così, resta da spiegare per quale ragione gli uomini diano tanto credito ad un mito che si rivela accessorio a tutte le formule o agli strumenti che essi usano per comprendere o impossessarsi della realtà. Vi deve essere qualche motivo profondo di questo: un meccanismo costante ed essenziale dell'animo umano che lo porta irresistibilmente a concepire ogni conquista, ogni progresso, come un ritorno. Come avviene insomma che l'uomo ami tanto il semplice e il primitivo, da trasformare in esso e chiamare con quel nome tutto ciò che gli sembra appetibile od utile?

V

Sul concetto di « amore »

L'amore rappresenta per noi un esempio, o forse l'unico esempio, di una facoltà che sia tutta positiva, che non si possa convertire nel contrario del suo contrario. Tutta la civiltà razionalistica è fondata sulla identità A = non non A, che è poi il principio di non contraddizione. L'amore non si può concepire come la negazione dell'odio, appunto perché nell'atmosfera nella quale ci si muove quando si parla di queste cose, la negazione è appunto equivalente dell'odio. Vedi in Scheler (*La crisi dei valori*) la distinzione fra amore cristiano (positivo) e amore di risentimento, considerato come il tentativo di liberarsi di un sentimento d'inferiorità rispetto ai valori contrari a quelli che si amano.

Ora esiste veramente un amore di questo genere come dato profondo e originario dell'animo umano oppure è esso stesso una semplice costruzione intellettuale, originata dal bisogno di trovare del nuovo negando il vecchio? Probabilmente un sentimento essenzialmente positivo nell'animo umano. Probabilmente anzi il concetto di negazione è appunto alcunché di sopravvenuto, e l'affetto che possiamo considerare come primitivo e libero è un sentimento tutto positivo, consistente in una libera espansione verso un oggetto a cui non si chiede nessun carattere morale la cui valutazione dipenda dall'amore e non l'amore dalla valutazione. Si potrebbe caratterizzare questo sentimento dicendo che esso tende direttamente al suo oggetto, mentre gli altri vi tendono indirettamente, cioè tendono a un oggetto posticcio, che nasconde il vero oggetto che è un altro. Quando noi diciamo di « liberarci », di eliminare i [...] [1] in

* Inedito. Non databile con precisione.
1 Lacuna del dattiloscritto [NdC].

noi, di tornare spontanei e sinceri, miriamo appunto al raggiungimento di un sentimento positivo di questo genere. Se così è, dovremmo dire che il principio di non contraddizione è tutta la civiltà che ne deriva (civiltà razionale, matematico-logica, quindi meccanica) è una deviazione, una costruzione sulla base di una malattia originaria: la malattia del « contrapporre ». Può darsi che sia così. In ogni modo è forse meglio, anziché parlare di sanità e malattia, parlare di due modi di atteggiarsi: l'uno il « tutto positivo », l'altro il « positivo negativo ». Il secondo è stato sfruttato in tutti i sensi. Il primo non è stato sfruttato affatto.

Ciò che non concedo a Scheler, è che questo modo di essere, questo *amore* sia un fatto tutto spirituale, indipendente dalla sessualità. Le è anzi legatissimo. Freud qui insegna. La sessualità anzi è il primo esempio essenziale di un affetto che attribuisce esso valore all'oggetto in cui si applica, un affetto di pura « espansione », e non di « valutazione ». E seguendo questa via e ciò che ho detto nelle righe precedenti, si potrebbe interpretare tutta la costruzione della ragione come una specie di superba malattia dualistica sorta sull'originaria disinteressata e positiva « libido ».

Queste considerazioni mi fanno anche dubitare se l'amore del Cristianesimo primitivo si debba interpretare come amore positivo (Scheler) o amore di risentimento (Nietzsche). C'è sicuramente nel Cristianesimo un forte desiderio di « liberazione » di amore puro. Ma mi pare che nella ricerca degli oggetti ci sia ancora una forte dose di risentimento. Nel passaggio dall'Ebraismo al Cristianesimo c'è qualcosa di analogo a quello che succede in un figlio rispetto al padre. Il padre (cioè Dio) è inizialmente giusto e severo. Lo si ammira e lo si teme. Gli si è inferiori perché lui garantisce l'ordine. L'ordine, la coscienza, la moralità, è il suo occhio che vede (cfr. Freud). A una certa età ci si accorge che il padre si può anche amare, lo si sente più vicino a noi, più « umano ». Quell'ordine si è capaci ormai di sostenerlo da soli, senza la sua costrizione. La costrizione, il timore ci sembrano infantili, li disprezziamo. Siamo capaci di un ordine più libero, senza regole così fisse. Il padre, non lo temiamo più, lo possiamo ormai amare. Se riusciamo ad amarlo

senza temerlo, ci sentiamo finalmente liberi, adulti. Il Cristianesimo è in fondo una riconciliazione col padre: cioè la scoperta di un amore. Il padre viene sostituito da un senso di colpa e di autopunizione (peccato originale, povertà, castità, ecc.). Questo riguarda però il Cristianesimo come concetto religioso dovuto ad una [. . .] [2]. Come movimento di masse è tutt'altro.
Lo Scheler trae da queste considerazioni conseguenze politiche. Cioè condanna ogni umanitarismo, ideologia borghese, ideologia di uguaglianza che deriverebbero dal risentimento. Io sarei d'accordo con lui che derivano dal risentimento. Ma i mezzi che egli propugna per restaurare l'ideale dell'amore, cioè in sostanza un ritorno ai concetti medioevali di casta, di cavalleria, ecc. (la forma più vieta di reazionarismo) non mi paiono affatto adatti allo scopo. È innegabile che la moderna educazione tende ad allargare a più vaste masse i beni (spirituali, non solo materiali) che erano stati finora appannaggio di pochi. E questo non è risentimento. Come fare? Predicare: siate buoni, amatevi, ecc.? Non si otterrebbe alcun risultato. D'accordo che i metodi livellatori non risolvono affatto la questione ma pongono almeno la questione in grado di esser risolta. La questione è analoga nel caso di un essere individuale. Se non ha degli squilibri nervosi che portano danno alla sua personalità, si possono usare due metodi: o trattarlo subito da malato, da pazzo e curarlo, in quel senso, con enorme spesa e scarsa sicurezza di riuscita, Oppure lasciare che egli si organizzi da sé la resistenza, che si crei un *modus vivendi*, nel quale egli non sia naturalmente guarito, ma che gli permetta una vita passabilmente produttiva. Se ora noi introduciamo un tentativo di cura radicale sulla base di questo equilibrio provvisoriamente raggiunto abbiamo molto maggiori possibilità di successo. L'individuo sarà già più forte, potrà meglio sopportare la cura, conoscerà già da sé certi processi di organizzazione che gli permettono di non sbandarsi al primo colpo, e di non ricadere nella malattia. Così è nel campo sociale. L'umanitarismo, il livellamento, è sì, in fondo, negazione della negazione, cioè risentimento. Ma è appunto quello che può creare quell'equilibrio provvisorio, quel *modus vivendi*

2 Lacuna del dattiloscritto [NdC].

artificiale, da cui si potrà ricavare la forza di liberarsi. Questo è il senso del « privato dell'economico » il quale si deve intendere non come una morale, una *Weltanschauung*, ma come il riconoscimento che l'economico (o il risentimento) è l'unico punto di presa, al quale ci si può afferrare per produrre un avanzamento concreto. Il concetto del « salto dalla necessità alla libertà » ha questo senso: solo una volta realizzato questo equilibrio economico, sarà possibile parlare di liberazione. L'errore della ideologia economica è di porsi come definitiva, come una vera *Weltanschauung*: il che le fa dimenticare il suo carattere strumentale, impedisce ai singoli di procedere ad un approfondimento morale individuale, e, ciò che è peggio, col fare dell'economico (o del risentimento) una specie di assoluto morale, rende più difficile di manovrarlo con quell'agilità che permette di giungere più rapidamente allo scopo. Il risentimento, usato dapprima come utilissimo strumento, ha a un certo punto reso schiavi coloro stessi che lo usavano; ed è divenuto un mito, un fine: ci si è voluto costruire sopra una morale. È il solito difetto dell'ipostatizzare, del fare una filosofia di tutto. Il risentimento (o l'economico) dovrebbe invece essere usato sì come l'arma più potente per raggiungere un equilibrio che permetta di entrare nel « regno della libertà ». Ma tranquillamente, senza *Weltanschauung*, senza filosofia. Uno strumento: niente più.
E invece l'« amore » che cos'è? La mania di Scheler è di porre sempre dei valori obbiettivi, di distinguere sempre l'alto e basso, ecc. L'amore sarebbe appunto il « valore obbiettivo », l'« alto », l'assoluto. Per noi, naturalmente non è niente di tutto questo. Lo potremo chiamare, caso mai, uno stadio di liberazione da complicazioni che c'impediscono, uno « stadio » di salute. Se si guarda con occhi spregiudicati, si vede che la descrizione fatta da Scheler dell'amore puro, e evangelico, non ha grande differenza dall'amore che ha ciascun amante per la sua amata. Anche qui il valore dell'oggetto è determinato dalla forza del sentimento che vi è riposto, e non viceversa; anche qui egoismo e altruismo si identificano; anche qui l'innalzamento di sé viene realizzato nel fare il bene dell'altro, ecc. (C'è dunque bisogno di mettere questo sentimento in sfere metafisiche, inaccessibili?). Non si potrebbe risolvere il precetto dell'amore evan-

gelico in questo: Ama tutti con la stessa dedizione, col medesimo disinteresse, con la medesima gioia con la quale ami la tua amata? e si vede che per raggiungere ciò è necessario avere eliminato il risentimento, ma prima ancora del risentimento, le cause del risentimento. Questo sentimento noi lo conosciamo e lo possiamo realizzare per ora, solo nel campo individuale e soggettivo. Si può trasportarlo a un campo collettivo? Oppure far sì che ciascuno lo possa veramente realizzare per tutti i suoi simili? Ne siamo ancora lontanissimi. Ma la via per avvicinarci a questo è di creare intanto un equilibrio provvisorio; per far questo non conosciamo finora altri mezzi che di soddisfare il risentimento; cioè metterlo in condizione da essere più facilmente eliminabile.

Un'altra osservazione: ho detto che questo amore sarebbe un contatto diretto e « sincero », quindi libero, del sentimento (*Trieb*) col suo soggetto. Il suo contrario sarebbe un amore per un oggetto che non è esso veramente il fine dell'amore, cioè un amore che scambia gli oggetti, scambia il mezzo col fine. Non siamo qui vicini alla distinzione kantiana fra categorico e ipotetico? Il parallelo è molto utile. Anche Kant vuol dunque giungere all'immediato, al diretto, al « senza motivo », al positivo. Ma qual è il suo metodo? La negazione del mediato, dell'indiretto: anzi la sua progressiva eliminazione. E qual è la caratteristica che assume allora questo positivo? L'universalità. E dove si pone? Al termine di un processo indefinito. Ecco: quando il positivo, il diretto, si vuol raggiungere per via di eliminazione del suo contrario (ed è questa la via seguita da tutta la nostra civiltà razionalistica) esso si conferma, *in tutti i campi*, come *universalità posta a una distanza infinita, alla quale ci si può avvicinare indefinitamente*. Sono questi i concetti-limiti della nostra concezione basata sulla negazione della negazione: il concetto di totalità, di infinito, di approssimazione. Cioè filosofia idealista e trascendentale, calcolo matematico. L'altra via sarebbe invece questa: non tanto eliminare la negazione, quanto fare a ritroso il cammino che vi ha condotto. Il *ritornare semplici*, cioè. Questo secondo metodo, che è stato spesso accennato come esigenza (ritorno alla natura, ecc.) effettivamente non è stato mai applicato. E non si sa quindi bene quali siano

i suoi punti di arrivo. Possiamo forse già intravvedere che esso ci permetterebbe di attingere un atteggiamento morale diretto, positivo, integralmente vissuto e non raggiunto solo per approssimazione. D'altro lato però c'imporrebbe di fare a meno dei più importanti strumenti che noi abbiamo in mano per dominare il reale (calcolo, organizzazione, società, ecc.). Ora bisognerebbe studiare se e quali altri strumenti questo nuovo punto di arrivo ci potrebbe fornire: o meglio, vedere quali aiuti potrebbe fornire per risolvere le aporie della nostra attuale organizzazione del reale la coscienza della possibilità di seguire questa altra via.

VI

Appunti per un articolo su « I primitivi e le categorie dello spirito »

Bibliografia: BACHELARD, *La formation de l'esprit scientifique*. - JUNG, *Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna*. - CANTONI, *I primitivi*. - DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo*. - FREUD, *Totem e tabù ed altri saggi*. - CANTONI, *La filosofia fra scienza e mito*.

(1) La tesi centrale è espressa da Bachelard, a p. 9.
In Bachelard, la tesi che lo spirito scientifico si forma *contro* la natura (p. 22).
Il sostenere questa tesi contro la tesi della compresenza di elementi mitici-mistici nello spirito moderno, significa che questi elementi sono una categoria dello spirito. No: sono degli errori o, meglio, un passato duro da estirpare.
Bachelard dice (p. 38) che la scienza deve continuamente combattere contro le metafore. Va bene, ma che cosa si deve considerare come *metafora*? Nel nostro pensare (anche nel pensare scientifico) noi facciamo sempre delle trasposizioni di significato. Il principio d'identità che è se non una regola per stabilire quando a due cose diverse si può attribuire le stesse .....
Il pensiero anzi consiste in sostanza in questo. Alcune di esse le consideriamo legittime, altre no. Quali sono legittime? C'è una linea prescritta in direzione della quale sia ammesso metaforizzare (forze, inerzia, energia, causa, ecc.) ed oltre la quale ciò non sia più ammesso? Diciamo che la storia, lo sviluppo dell'umanità ha prescritto una linea di questo genere, e che ciò che troviamo in noi di mentalità primitiva, è una scoria, un residuo rispetto a questa linea; e che il proseguimento di que-

* Inedito. Non databile con precisione. [NdC].

sta linea, cioè il miglioramento della scienza, deve consistere nell'eliminare sempre più questi residui, a meglio seguire questa essenzializzazione. Ma sarebbe possibile uno sviluppo in tutt'altra direzione, ammettendo altri sistemi di metafore, escludendone altri? Sarebbe forse possibile. E il pensiero dei primitivi ci si rappresenta come un punto di partenza vergine, da cui tutte le direzioni sono possibili.
Bachelard dice (p. 53) che ogni elemento di valore nelle scienze deve essere psicanalizzato.
La grazia, in termini scientifici, si chiama empirismo di una specie particolare. Non tanto per « far parlare le cose » quanto « per far tacere se stessi ». In questo senso l'Io, il *Geist*, per dirla con Klages, è anche il nemico della scienza. Ma è un Io impersonale, logico, razionale. È un imporre alla realtà le leggi del nostro pensiero astratto. Si crede che con l'averlo reso astratto, lo si sia reso più puro, più aderente alla realtà. Lo si è reso invece solo più generico, quindi più facile a dar l'illusione della realtà. La lotta contro l'Io e la Ragione si svolge anche nelle scienze empiriche, con le domande: come si potrebbe pensare altrimenti? E la risposta che ci dà l'esperienza, che effettivamente non si lascia immagazzinare nei nostri normali schemi, è in sostanza una lezione di modestia, che c'insegna a non sapere già sempre prima quello che ci accadrà.
Dire: « c'è l'uno e l'altro », è un malvezzo idealistico. C'è il finalismo e la causalità. No: bisogna decidersi fra finalismo e causalità; bisogna decidersi fra *Geist* e *Seele*. Ma non è necessario decidersi eliminando radicalmente l'uno, p. es. abbandonando millenni di civiltà, per una indifferenziata estasi. Lo si può fare nel senso della nota precedente.
Sulla relazione fra paura, e morte, e cultura, cfr. Klages, p. 69 mia nota [qui sopra, p. 201 n. 10]. Che cosa è la paura per i primitivi? Come si passa da essa al voler eliminare la morte?
Il finalismo è il voler considerare tutto il mondo a nostra immagine. È un tratto della mentalità primitiva che lo sviluppo del *Geist* ha progressivamente eliminato.
Vogliamo allora dire che un ritorno mistico alla primitiva comunione significhi un ritorno al finalismo? Forse no. Forse il finalismo è la forma più grossolana di dominio del *Geist*; forma

che si è andata in seguito progressivamente affinando nel causalismo, il quale non è che una forma più raffinata di antropomorfismo: l'attribuire alla natura la nostra ragione, anziché i nostri sentimenti e la nostra volontà.

VII

Sul complesso di Edipo

Si suol considerare, nella psicanalisi, il complesso di Edipo come qualche cosa di originario, autonomo, primitivo. Il maschio si attacca alla mamma, la femmina al papà. A volte avviene inversamente, in quanto il maschio abbia delle tendenze femminili, la femmina maschili, oppure in quanto il padre sia femminile, la madre maschile. Ma insomma questa tendenza di un sesso verso l'altro è considerata come un istinto primitivo nei bambini, irrisolubile. Non so se sia stato abbastanza osservato in questi odii e amori, l'iniziativa presa dai genitori. I quali sono loro quasi sempre gli originatori di tali situazioni. L'amore dei genitori per i figli non è quasi mai puro, anzi è quasi sempre contaminato da identificazioni, da sostituzioni. Prendiamo un caso semplice e normale. L'amore della madre per il figlio è di regola inizialmente mistico. Anche per la figlia. Fin qui non c'è distinzione di sessi. Si ama nella creatura un pezzo di se stesso, venuto dalle proprie viscere; tenuto ancora a lungo legato al proprio corpo dall'allattamento. Che cosa succede quando questo essere comincia a parlare e a muoversi, ad avere una personalità? È un momento tragico per la madre. Il pezzo di sé non è più lui, si sta staccando, sfuggendo. Non è più quel pezzo di propria carne, rispondente con sorrisi ai sorrisi, tendente con voluttà al seno. Nella madre comincia a formarsi un profondo rancore per il nuovo essere che si sta sviluppando. Spia con terrore il disegnarsi sul volto, nei suoi atteggiamenti, dei tratti che non sono i suoi, che fanno il figlio o la figlia, diversi da sé: i tratti del marito. Le bimbe, dicono, assomigliano

* Pubblicato postumo su « Aretusa », II, 1° (1945), pp. 3-7 [NdC].

più spesso al padre. Questi tratti devono essere, al loro apparire, insopportabili alla madre. Che vi vede il segno del tradimento, della perdita irrevocabile. Questi tratti, essa comincia a odiarli. A volte, già li odiava da prima. A volte il momento dell'iniziale sviluppo del bimbo coincide con quello in cui il primo infatuamento per il marito è passato, in cui la donna non lo ama più, e sta trasponendo in lui tutti i suoi risentimenti, i suoi rancori personali. A volte infine è proprio la gelosia per il bimbo (o la bimba) che le fa odiare anche nel marito quei tratti che sono come il segno tangibile della sua mutilazione. La tragedia fra madre e figlia si complica di una tragedia fra moglie e marito. E il marito? Si era nel primo anno disinteressato del figlio, di questo pezzo di carne legato a filo doppio alla madre. Ma nel secondo e nel terzo le cose cambiano. I suoi diritti ormai sono almeno uguali a quelli della madre. Anzi, il suo apparire più di rado gli dà un'aureola di eccezione e di premio. Quando è a casa è riconosciuto il suo diritto di avere il figlio tutto per sé. La carne fresca, soda, in qualche modo lo eccita. Egli trova e coltiva una nuova fonte di tenerezza che a volte lo compensa di quella che si va inaridendo per la moglie. È una piena rivincita che egli prende rispetto all'anno di gravidanza e di allattamento in cui egli era relegato in disparte. Egli può sfruttarla in tutti i modi per sfogare rancori, vendette, risentimenti contro la moglie.

Facciamo l'altro caso. Il primo anno è trascorso come nel caso precedente (non credo che ci siano altre forme di amore materno fuori di quello narcisistico, e mi pare che il primo anno, salvo casi di odi della madre per il figlio debba trascorrere — per maschi e femmine — in modo presso a poco identico). Può avvenire che la madre, nel momento in cui nel bimbo comincia a svilupparsi l'io, riesca a prolungare la situazione del primo anno. Lo tenterà, direi anzi, sempre, di regola. Che vi riesca o no dipenderà da moltissimi fattori esterni: le relazioni col marito; le caratteristiche naturali; la fisonomia del bimbo, ecc. Poniamo che vi riesca; avrà perpetuato nelle relazioni col bimbo, il primo stato narcisistico. Il bimbo resterà la carne della sua carne, l'essere per la salute del quale essa trepiderà tutta la vita. L'amore per lui avrà un carattere di trionfo rispetto al

VII

Sul complesso di Edipo

Si suol considerare, nella psicanalisi, il complesso di Edipo come qualche cosa di originario, autonomo, primitivo. Il maschio si attacca alla mamma, la femmina al papà. A volte avviene inversamente, in quanto il maschio abbia delle tendenze femminili, la femmina maschili, oppure in quanto il padre sia femminile, la madre maschile. Ma insomma questa tendenza di un sesso verso l'altro è considerata come un istinto primitivo nei bambini, irrisolubile. Non so se sia stato abbastanza osservato in questi odii e amori, l'iniziativa presa dai genitori. I quali sono loro quasi sempre gli originatori di tali situazioni. L'amore dei genitori per i figli non è quasi mai puro, anzi è quasi sempre contaminato da identificazioni, da sostituzioni. Prendiamo un caso semplice e normale. L'amore della madre per il figlio è di regola inizialmente mistico. Anche per la figlia. Fin qui non c'è distinzione di sessi. Si ama nella creatura un pezzo di se stesso, venuto dalle proprie viscere; tenuto ancora a lungo legato al proprio corpo dall'allattamento. Che cosa succede quando questo essere comincia a parlare e a muoversi, ad avere una personalità? È un momento tragico per la madre. Il pezzo di sé non è più lui, si sta staccando, sfuggendo. Non è più quel pezzo di propria carne, rispondente con sorrisi ai sorrisi, tendente con voluttà al seno. Nella madre comincia a formarsi un profondo rancore per il nuovo essere che si sta sviluppando. Spia con terrore il disegnarsi sul volto, nei suoi atteggiamenti, dei tratti che non sono i suoi, che fanno il figlio o la figlia, diversi da sé: i tratti del marito. Le bimbe, dicono, assomigliano

* Pubblicato postumo su « Aretusa », II, 1° (1945), pp. 3-7 [NdC].

più spesso al padre. Questi tratti devono essere, al loro apparire, insopportabili alla madre. Che vi vede il segno del tradimento, della perdita irrevocabile. Questi tratti, essa comincia a odiarli. A volte, già li odiava da prima. A volte il momento dell'iniziale sviluppo del bimbo coincide con quello in cui il primo infatuamento per il marito è passato, in cui la donna non lo ama più, e sta trasponendo in lui tutti i suoi risentimenti, i suoi rancori personali. A volte infine è proprio la gelosia per il bimbo (o la bimba) che le fa odiare anche nel marito quei tratti che sono come il segno tangibile della sua mutilazione. La tragedia fra madre e figlia si complica di una tragedia fra moglie e marito. E il marito? Si era nel primo anno disinteressato del figlio, di questo pezzo di carne legato a filo doppio alla madre. Ma nel secondo e nel terzo le cose cambiano. I suoi diritti ormai sono almeno uguali a quelli della madre. Anzi, il suo apparire più di rado gli dà un'aureola di eccezione e di premio. Quando è a casa è riconosciuto il suo diritto di avere il figlio tutto per sé. La carne fresca, soda, in qualche modo lo eccita. Egli trova e coltiva una nuova fonte di tenerezza che a volte lo compensa di quella che si va inaridendo per la moglie. È una piena rivincita che egli prende rispetto all'anno di gravidanza e di allattamento in cui egli era relegato in disparte. Egli può sfruttarla in tutti i modi per sfogare rancori, vendette, risentimenti contro la moglie.
Facciamo l'altro caso. Il primo anno è trascorso come nel caso precedente (non credo che ci siano altre forme di amore materno fuori di quello narcisistico, e mi pare che il primo anno, salvo casi di odi della madre per il figlio debba trascorrere — per maschi e femmine — in modo presso a poco identico). Può avvenire che la madre, nel momento in cui nel bimbo comincia a svilupparsi l'io, riesca a prolungare la situazione del primo anno. Lo tenterà, direi anzi, sempre, di regola. Che vi riesca o no dipenderà da moltissimi fattori esterni: le relazioni col marito; le caratteristiche naturali; la fisonomia del bimbo, ecc. Poniamo che vi riesca; avrà perpetuato nelle relazioni col bimbo, il primo stato narcisistico. Il bimbo resterà la carne della sua carne, l'essere per la salute del quale essa trepiderà tutta la vita. L'amore per lui avrà un carattere di trionfo rispetto al

marito. Il marito rimarrà un estraneo nella famiglia, l'estraneo che si teme e che s'inganna.
E il bimbo? Il bimbo è, in ambedue questi casi, l'oggetto debole e indeciso di queste forze a lui estranee. La sua decisione segue di regola la direzione che ha preso il conflitto fra i genitori. Con questo non si vuol negare che alcune sue iniziali tendenze non costituiscano un elemento costituente del conflitto. Ma si vuol affermare che ne sono *un* elemento, e quasi mai il più determinante. Gli amori e le gelosie del bimbo sono in prima linea un riflesso degli amori e delle gelosie dei genitori. Così per esempio l'odio contro il padre. Non vi escludo che vi entri a volte, in gran parte, il vedere in lui un rivale rispetto alla madre (specialmente questo, nel caso che l'osservazione dei rapporti sessuali fra i genitori abbia provocato una forte scossa nel bimbo). Ma è molto spesso (oserei dire molto più spesso) l'esatto riflesso dell'odio che la madre ha per il padre, del suo timore di lui, del suo senso di colpa di fronte a lui, del suo senso di freddo o irritato rispetto di fronte a lui. Così nascono i figli difensori, protettori della madre. Sulla base di questo sentimento, se poi si osservano improvvisamente i rapporti sessuali dei genitori, può nascere una profonda delusione, per il tradimento della madre, per il suo « passaggio al nemico », un odio per tutti e due, un senso di abbandono, la cui soluzione è il ritorno al narcisismo, o la ricerca di un nuovo oggetto (nonna, balia, o altro) accompagnato però sempre da pietà, cioè amore per se stesso.
L'altra conclusione che si può ricavare da quanto sopra è che la mistione degli elementi maschili e femminili in ciascun carattere non è un *prius* che determina la scelta dell'oggetto su cui concentrare la *libido*, ma anzi una conseguenza dell'esser stato « scelto » dall'uno o dall'altro dei suoi genitori. Direi anzi che il tipo della sentimentalità di ciascuno, per non dire delle perversioni per cui sono necessari veri processi di sostituzione, di identificazione, di fissazione, è irrevocabilmente determinata da questa esperienza, cioè dalla scelta dei genitori. E anzitutto negherei che l'unione del figlio-madre e figlia-padre sia una regola che si possa considerare come fondamentale. È una regola che ha tante eccezioni da perdere molto del suo valore. Che

questo rapporto si verifichi con una certa maggiore frequenza, è determinato probabilmente, più che da tendenze insite nei bambini, dal fatto fisiologico che il maschio assomiglia più spesso alla mamma, e dal fatto che negli affetti dei genitori la coscienza del sesso ha un'importanza determinante.

Ma da parte dei bambini, in un periodo in cui la soddisfazione della *libido* avviene di regola per vie che non sono quelle degli organi sessuali, in cui anzi tali organi nella femmina non sono ancora scoperti e nel maschio hanno una funzione diversa da quella sessuale, in un periodo in cui le differenziazioni secondarie fra i sessi non sono ancora apparse, mi par difficile pensare ad un'attrazione istintiva e regolare del maschio per gli esseri adulti di sesso femminile e viceversa. Comunque mi sembra che a tale attrazione, anche se c'è allo stato germinale, non si possa attribuire che una parte secondaria nella scelta dell'oggetto.

Bisogna poi notare che la scelta della madre, da parte sia del maschio, sia della femmina, ha caratteri qualitativi molto diversi dalla scelta del padre. Finora è stato descritto a preferenza il complesso di Edipo, nella forma classica (madre-figlio) e gli si è contrapposta come equivalente la forma inversa (padre-figlia). Ma non bisogna dimenticare che la posizione della madre, in tutto il primo anno, è di assoluta preminenza, sia per il maschio, sia per la femmina. Ne segue che la scelta della madre, per ambedue i sessi, ha un carattere di conservazione, di paura rispetto al mondo esterno (narcisismo?); la scelta del padre ha più un carattere di trionfo, di offesa. Il primo è un amore difensivo, l'altro è un amore aggressivo. È il padre, non la madre, quello da cui il bimbo « teme di essere mangiato ».

Tenterò di caratterizzare alcune di queste situazioni, tenendo conto dei sentimenti che partono dai genitori e determinano quelli dei figli.

La madre e il figlio. È il tipico amore di difesa, narcisistico per eccellenza. È dominato dal terrore colorato di protesta, contro il mondo esterno che un giorno fatalmente, immancabilmente, staccherà i due, ingoiando il figlio. Il senso dell'esser divorato è suggerito al figlio dalla madre. Il padre simboleggia per il figlio (e a volte anche per la madre) il mondo esterno.

È il mostro in agguato a cui non si potrà sfuggire. I due hanno un loro mondo a sé, l'unico in cui il mostro non penetri, il grembo materno. Vi si fortificano. Non solo il figlio, anche la madre. Nel figlio essa ha trovato finalmente anche il suo rifugio. Questo essere per il quale essa trepiderà tutta la vita, sarà anche il suo protettore, il suo difensore. Il difendere la madre sarà più tardi l'unico atteggiamento virile assunto dal figlio: e sarà in sostanza una lotta contro la virilità. Egli si staccherà dalla madre solo per difenderla, per difendere anzi il grembo materno e il mondo chiuso e sicuro di se stesso bambino. Il tono di tutta la sua affettività sarà determinato da questo sentimento originario. Oppure egli non avrà la forza di staccarsi da questo mondo e rinuncerà alla difesa attiva. Resterà tutta la vita nel grembo materno, s'idendificherà con esso. È l'omosessualità (Freud: Narcisismo, *Massenpsychologie*). Chi egli amerà nella sua vita sarà sempre se stesso come figlio della propria madre. O il possibile, lo sperato, l'amoroso difensore che le è cresciuto sopra la testa e di cui solo ammira senza paura la forza perché ne conosce ogni intimità. Oppure il debole, l'indifeso, il tenero, che nasconde al mondo sotto il velo delle sue carezze. Il ragazzo un po' maggiore, cioè, o quello un po' minore.
La figlia e la madre. La paura non è così angosciosa. La madre conosce più da vicino, per esperienza propria, il destino della figlia. Il mondo esterno sarà con essa più mite, non l'ingoierà. La madre non ha qui occasione d'ingelosirsi, come per il figlio, di quelle misteriose relazioni fra maschio e maschio, di cui ella nulla sa, ma di cui tutto ha da temere.

VIII

Costanti universali e unità di misura

Il concetto di costante universale è altrettanto contraddittorio e equivoco che quello di movimento assoluto. Di quest'ultimo la fisica si è liberata negli ultimi decenni; sul primo invece essa fonda ancora oggi tutte le sue costruzioni.
Quando si dice che una determinata grandezza (per esempio la velocità della luce nel vuoto) è costante, che cosa s'intende dire? Che è costante rispetto agli strumenti di misura mediante i quali è stata misurata. E la costanza di tali strumenti, come è stata provata? Mediante il confronto con altre grandezze assunte come costanti, e così via.
La constatazione sperimentale della costanza di una determinata grandezza, si risolve dunque nella constatazione della covarianza di tale grandezza rispetto ad un determinato complesso di strumenti di misura; il che fa sospettare che vi sia una nascosta affinità di struttura fra tale grandezza e gli strumenti di misura mediante i quali è stata misurata. Il compito della fisica, in tal caso, è di scoprire questa affinità di struttura; in modo da ridurre la constatazione della costanza di quella grandezza, ad una tautologia.
Gli studi di Eddington sull'unificazione delle costanti universali sono a tale proposito molto importanti. La cosa da fare è appunto di ridurre le costanti universali indipendenti al minor numero possibile; e poi vedere se esse non si possano ricondurre all'assunzione di determinati strumenti di misura per le grandezze fisiche fondamentali.

* Inedito. Non datato.

IX

Intorno al principio d'identità

Si sta tentando da varie parti di estendere il metodo assiomatico ai principî della logica. A questo scopo sarebbe opportuno rendersi chiaramente conto non solo della funzione di tali principî nella formazione dei nostri giudizi, ma anche del loro vero e proprio significato, che sembra a volte più chiaro e intuitivo di quanto non sia.

Che cosa significa che è « a = a » oppure che « una cosa è uguale a se stessa »? Che cosa significa « se stessa »? Significa una cosa uguale alla data? Evidentemente no, altrimenti il principio si risolverebbe in un'inutile ripetizione. Non esiste la possibilità di un confronto diretto fra una cosa data e quella che si vuol chiamare « la medesima cosa » in un altro luogo e ad un altro istante; giacché nell'uso che si fa del principio d'identità, e per il quale esso viene formulato, è implicito che « la medesima cosa » venga presa in condizioni diverse, per lo meno di tempo e di spazio. L'espressione « la medesima cosa » implica un'operazione per la quale una determinata cosa non viene persa di vista nel corso di una certa evoluzione, e per la quale viene stabilito che nel corso di tale evoluzione essa non si è modificata, cioè è rimasta « uguale a se stessa ». Il principio d'identità insomma ha senso solo se si suppone che, data una determinata cosa, l'espressione « la medesima cosa » abbia un senso definito e intuitivamente determinato. Ora ciò non avviene, per esempio, nella maggior parte dei casi che interessano la fisica; e allora il principio d'identità non viene ad affermare se non che è possibile stabilire una convenzione che ci permetta di dire quando una cosa è rimasta uguale a se stessa.

* Pubblicato postumo su « Analysis », II, 1° (1947), p. 78.

X

Sull'assiomatica della teoria della relatività

(1) La relatività ristretta.

La relatività ristretta si fonda generalmente su due principî: Costanza della velocità della luce. Principio di relatività. Di questi due postulati, il primo viene posto, come una costatazione sperimentale; il secondo come un'ipotesi suggerita dal nostro bisogno di armonia e semplicità, e non contraddetta dall'esperienza.

Ora l'edificio della relatività ristretta potrebbe anche essere costruito in un altro modo. Potrebbe essere concepito come una riforma nei sistemi di misura spazio-temporali. Anziché assumere come unità di misura fondamentali una lunghezza (corpo rigido) o un intervallo di tempo (orologio) per poi dedurne le altre grandezze cinematiche (velocità, accelerazione), si potrebbe assumere come unità primitive la distanza fra due punti dati e la velocità di propagazione di un dato fenomeno (per esempio la luce nel vuoto). Ne deriverebbero automaticamente le misure di spazio e di tempo in qualsiasi punto di un sistema inerziale, e, per il passaggio di un sistema inerziale all'altro, le trasformazioni di Corentin. A questi risultati si può giungere senza introdurre come postulato autonomo il principio di relatività.

Questo metodo, che è già stato essenzialmente svolto dal Reichenbach nella sua *Axiomatik der Raum - Zeit - Lehre*, ha il vantaggio di sostituire ai postulati *imposti* dall'esperienza l'assunzione di unità di misura *consigliate* dall'esperienza: cioè di

* Inedito. Non databile con precisione [NdC].

sostituire esperienze del secondo tipo ad esperienze del primo tipo (cfr. art. I) [1].

1 Cioè, l'abbozzo sul concetto di esperienza, riferito qui sopra, pp. 243-244. [NdC].

XI

Sugli idoli della scienza fisica

In un'indagine minuta ed acuta, che egli chiama *psicanalisi della conoscenza oggettiva*, Gaston Bachelard ha enumerato una serie di « ostacoli epistemologici » che hanno nuociuto alla scienza del '600 e '700 col fornire spiegazioni fallaci e suggestive dei fenomeni, panorami armonici dell'universo appaganti il bisogno sistematico e finalistico, e col deviare così la scienza dal terreno della ricerca obbiettiva e spregiudicata.
Di fronte a questa congerie di idoli caduti, di illusioni perdute, si prova uno strano senso di compiacimento e di rimpianto, come di chi ritrovi in una vecchia cassa i giochi e i fantocci con cui era vissuto fanciullo.
Ma mi piacerebbe che il Bachelard, o un altro, ci raccontasse la storia del come questi idoli sono caduti; indagasse il processo per cui si sono venuti a sciogliere nella compagine della conoscenza scientifica, o sono crollati rumorosamente di fronte ad una scoperta, o sopravvivono ancora conducendo una vita nascosta e una subdola lotta ai margini della scienza.
Sarebbe una ricerca interessante, e credo che in questa storia dell'emancipazione umana dai pregiudizi scientifici, la filosofia farebbe una ben magra figura. Risulterebbe che la stragrande maggioranza delle vittorie ottenute, sono state ottenute dalla scienza da sola, coi propri mezzi.

* Pubblicato postumo in « Sigma », I, 2°, 1947, p. 106.

Bibliografia

Scritti filosofici di Eugenio Colorni

1928

L'estetica di Roberto Ardigò e del positivismo italiano nella seconda metà dell'Ottocento, « Pietre », III, 2, 10 febbraio 1928 (pubblicato con lo pseudonimo G. Rosenberg).

1929

L'estetica del bergsonismo. (Inedito, datato 21 febbraio 1929, dattiloscritto di 58 pp.).

1930

Sviluppo e significato dell'individualismo leibniziano. Tesi di laurea, 1930, 209 pp.

Recensione a *La giustizia* di Max Ascoli, « Civiltà moderna », II, 1930, pp. 1123-1127.

Sull'*Introduzione alla metafisica* di Piero Martinetti. (Dattiloscritto di 9 pp.).

1931

Utilità e moralità nella filosofia politica di Tommaso Campanella, « Rivista di filosofia », XXII, 3, 1931, pp. 230-248.

Recensione a *Estetica* di Adriano Tilgher, « Il convegno », XII, 1-2, 1931, pp. 85-88.

Recensione a *Parliamo dell'Italia* e *Parole all'orecchio* di Vincenzo Cardarelli, « Il convegno », XII, 3, 1931, pp. 125-129.

Recensione a *La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica* di Mario Praz, « Il convegno », XII, 5, 1931, pp. 275-280.

Risposta a *Inchiesta sulla radio*, « Il convegno », XII, 7-8, 1931, pp. 395-398.

Recensione a *Studi crociani* di Guido Calogero e Domenico Petrini, « Il convegno », XII, 11-12, 1931, pp. 620-624.

1932

L'estetica di Benedetto Croce. Studio critico, Milano, Società editrice « La cultura », 1932, pp. VIII-87.

Di alcune relazioni fra conoscenza e volontà, « Rivista di filosofia », XXIII, 3, 1932, pp. 243-261.

Recensione a *La scuola di ballo* di Arturo Loria, « Il convegno », XIII, 7-8, 1932, pp. 332-337.

1933

La filosofia giovanile di Leibniz. Tesi di perfezionamento, 1933.

1934

G. G. Leibniz, *La monadologia*, preceduta da un'esposizione antologica del sistema leibniziano, a cura di Eugenio Colorni, Firenze, Sansoni, pp. XXIX-154.

1935

Dell'influenza di alcuni concetti matematici e fisici sulla metafisica di Leibniz, Atti della Société internationale de philosophie des sciences, IV, Classe C, 1935, pp. 194-196.

Leibniz e una sua recente interpretazione, « La cultura », XIV, 1, 1935, pp. 9-12.

1936

Inizio di autobiografia. (Inedito, datato ottobre 1936, 3 pp.).

1937

Le verità eterne in Descartes e in Leibniz. Schema di un saggio, Travaux du IX[e] Congrès International de Philosophie (Congrès Descartes), Paris, 1-6 août 1937. Paris, Hermann, ASI, I, pp. 132-140.

La bella e il mostro. (Inedito, probabilmente del 1937, 5 pp.).

Giustificazione. (Inedito, datato luglio 1937, 2 pp.).

1938

Leibniz e il misticismo, « Rivista di filosofia », XXIX, 1, pp. 57-85.

Unités de mesure et relativité. (Inedito, databile luglio 1938).

Programma. (Inedito, databile intorno al 1938. Reca la scritta: *Abbozzo provvisorio e incompleto*, 6 pp.).

[*Le trasformazioni di Lorentz come caso particolare*]. (Dattiloscritto originale, inedito, senza titolo, databile verso la fine degli anni trenta).

1939

L'estetica di Leibniz, « Rivista di filosofia », XXX, 1, 1939, pp. 66-81.

La malattia filosofica. (Datato: Ventotene, aprile-maggio 1939, pp. 15. Inedito, salvo alcune pagine apparse su « Tempo presente », maggio 1957).

Un poeta. (Inedito, 1939, 5 pp.).

1941

Deduzione del campo elettromagnetico di una carica in movimento rettilineo e uniforme. (Dattiloscritto originale databile aprile 1941).

1942

Progetto di una rivista di metodologia scientifica. (Inedito, 1942, 3 pp.).

1943

Conoscenza e volontà in Leibniz, « Rivista di filosofia », XXXIV, N.S. IV, 1-2, 1943, pp. 55-73.

Costanti universali e unità di misura. (Inedito, non datato. Periodo 1938-43, 1 p.).

Appunti per un articolo sui « Primitivi e le categorie dello spirito ». (Inedito, periodo 1938-43, 2 pp.).

1944

Libero arbitrio e grazia nel pensiero di Leibniz, « Rivista di filosofia », XXXV, 1-2, 1944, pp. 47-67.

1945

Il bisogno dell'unità, « Aretusa », II, 1, 1945, pp. 1-3 (postumo).

Sul complesso di Edipo, « Aretusa », II, 1, 1945, pp. 3-7 (postumo).

1947

Apologo su quattro modi di filosofare, « Sigma », I, 1, 1947, pp. 28-39 (postumo).

Bernhard Bavink, *Risultati e problemi delle scienze naturali. Introduzione alla filosofia naturale dei nostri giorni.* Trad. di E. Colorni, a cura di M. Ageno, Firenze, Sansoni, 1947.

I dialoghi di Commodo, « Sigma », I, 1 e 2, pp. 40-43, 44-51, 87-106 (postumo).

Filosofia e scienza, « Analysis », II, 1, 1947, pp. 71-81 (postumo).

Sul concetto di esperienza, « Analysis », II, 1, 1947, p. 78 (postumo).

Sull'assiomatica della teoria della relatività. (Inedito: abbozzo sul concetto di esperienza, riferito sopra).

Intorno al principio d'identità, « Analysis », II, 1, 1947, p. 78 (postumo).

Sugli idoli della scienza fisica, « Sigma », I, 2, 1947, p. 106 (postumo).

1948

Critica filosofica e fisica teorica, « Sigma », II, 4-5, 1948, pp. 261-298 (postumo).

Filosofi a congresso, « Sigma », II, 6-7, 1948, pp. 378-379 (postumo).

Il ritorno alla natura, « Sigma », II, 4-5, 1948, pp. 288-293 (postumo).

1952

Due errori, « Il mondo », IV, 39, 27 settembre 1952, p. 7 (postumo).

1962

Lettere di antifascisti dal carcere e dal confino, a cura di G. Pajetta, Roma, Editori Riuniti, 1962. [Contiene 11 lettere di Colorni da Varese, Ventotene, Melfi, di argomento prevalentemente filosofico, vol. II, pp. 411-420].

Non databili con sicurezza

Flirt. (Inedito, 3 pp.).

La nostra immagine. (Inedito, 4 pp.).

Sul concetto di amore. (Inedito, 4 pp.).

Appunti per un saggio sul concetto di libertà. (Inedito, 2 pp.).

Scritti su Eugenio Colorni

G. Morpurgo-Tagliabue, Recensione a *L'estetica di B. Croce* di E. Colorni, « Il convegno », XIII, 1932, pp. 529-537.

N.R., *E. Colorni*, « Der Aufbau » (Zurigo), 25, 18 agosto 1944.

P. Milano, *In morte di Eugenio Colorni*, « Italia libera », New York, 1° luglio 1944.

M. Zagari, *Attualità di Colorni*, « Avanti! », 29 maggio 1945.

G. Morpurgo-Tagliabue, *Ricordo di Colorni*, « Arethusa », luglio-agosto 1945, pp. 8-12.

G. Fachini, *Eugenio Colorni*, « Analisi », I, 2, 1945, pp. 105-106.

G. Morpurgo-Tagliabue, *Anniversario di Eugenio Colorni*, « Giornale del Mezzogiorno », 29 maggio 1946.

L. Borgese, *La medaglia alla sua bimba*, « Corriere d'informazione », 30-31 maggio 1946.

M. Robertazzi, *Egli seppe vedere*, « Milano-Sera », 1-2 giugno 1946.

A. Levi, *Eugenio Colorni*, « Rivista di filosofia », XXXVIII, 1947, pp. 142-146.

V. Somenzi, *I fondamenti della fisica in alcune critiche moderne*, « Sigma », II, 8-9, 1948, pp. 517-526.

F. Rossi-Landi, *Sugli scritti di Eugenio Colorni*, « Rivista critica di storia della filosofia », VII, 2, 1952, pp. 147-153.

F. Alessio, *Colorni, E.*, in *Enciclopedia filosofica*, Venezia-Roma, Istituto per la collaborazione culturale, 1957, vol. I, p. 1105.

F. Rossi-Landi e V. Somenzi, *La filosofia della scienza in Italia*, in *La filosofia contemporanea in Italia*, Asti, Aretusa, 1958.

S. Merli (introduzione e a cura di), *La rinascita del socialismo italiano e la lotta contro il fascismo dal 1934 al 1939*, Milano, Feltrinelli, 1963.

L. Solari, *I giovani di « Rivoluzione socialista »*, Roma, Iepi, 1964. [Il libro è dedicato a Eugenio Colorni, « guida nella lotta, maestro ed amico »].

M. Zagari, *Attualità di Eugenio Colorni e l'europeismo socialista*, « Mondo operaio », XVII, 5 maggio 1964, pp. 33-34.

D. Zucàro, *Cospirazione operaia*, Circolo della Resistenza dell'AAMT, Torino 1965, p. 147 ss.

F. Rossi-Landi, *Colorni*, in *The Encyclopedia of Philosophy*, edited by P. Edwards, New York, Macmillan and Free Press, 1967, vol. II, p. 146.

G. Formiggini, *Apocalisse sull'Europa*, Milano, Iso, 1969.

E. Modica, *Curiel e la prospettiva unitaria del partito nuovo*, « Critica marxista », VII, 6, 1969, pp. 159-172.

M. Quaranta, *E. Curiel di fronte al corporativismo*, « Il Comunista », II, 3, 1969, pp. 98-102.

M. Quaranta e E. Franzin (introduzioni e a cura di), E. Curiel, *Dall'antifascismo alla democrazia progressiva*, Padova, Marsilio, 1970.

Enciclopedia dell'antifascismo e della Resistenza, Appendice al vol. I, voce *Colorni, Eugenio*, Milano-Roma, La Pietra, pp. 59-60.

A. Agosti, *Rodolfo Morandi. Il pensiero e l'azione politica*, Bari, Laterza, 1971, p. 257 ss.

R. De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Torino, Einaudi, 1972[2], pp. 267, 419, 421, 471, 472.

E. Garin, *Intellettuali italiani del XX secolo*, Roma, Editori Riuniti, 1974, p. 271, nota 10.

M. Antonioli, *L'organizzazione socialista durante il fascismo*, « Mondo operaio », 1974, n. 5, pp. 64-68.

E. Gencarelli, *Profilo politico di Eugenio Colorni*, « Mondo operaio », 1974, n. 7, pp. 49-54.

Indice dei nomi

Indice

IV
I Dialoghi di Commodo

V
Frammenti

Biblioteca di cultura

1 Paolo Treves, *Il realismo politico di Francesco Guicciardini*, pp. 144. (Esaurito).

2 Tenney Frank, *Storia di Roma*. Traduzione di M. Fazio. Appendice bibliografica di G. Sanna. Nuova edizione nella collana « Strumenti / Ristampe anastatiche ».

3 Ramiro Ortiz, *Varia romanica*, pp. 526. (Esaurito).

4 Roberto Michels, *Prolegomena sul patriottismo*, pp. x-292. (Esaurito).

5 Maria Luisa Gengaro, *Nove capitoli sulle arti figurative*. Prefazione di A. Banfi, pp. 92.

6 Giulio Augusto Levi, *Da Dante al Machiavelli*, pp. 240. (Esaurito).

7 Giulio Augusto Levi, *Dall'Alfieri a noi*, pp. 308. (Esaurito).

8-9 Mario Untersteiner, *Sofocle*. Studio critico, 2 voll., pp. 640 e 176. (Esaurito).

10 Alessandro Setti, *L'Orestea di Eschilo*, pp. 220. (Esaurito).

11 Cesare Bione, *Orazio e Virgilio*. Un ventennio di vita spirituale nella Roma augustea (37-17 a. C.). Saggio di storia e letteratura, pp. VIII-288. (Esaurito).

12 Virgilio Titone, *Storia politica e letteraria d'Italia*, vol. I. L'età barocca, con un'appendice, pp. 200. (Esaurito).

13 Francesco Ernesto Morando, *Studi di letteratura e di storia*. Prefazione di G. Ansaldo, pp. 196. (Esaurito).

14 Luigi Malagoli, *Per un'estetica del nostro tempo*, pp. 114. (Esaurito).

15 Corrado Fatta, *Il Regno di Enrico VIII d'Inghilterra*, secondo i documenti contemporanei, 2 voll., pp. 682 e 738. (Esaurito).

16 Eugenio Manni, *Lucio Sergio Catilina*, pp. 268. (Esaurito).

17 Giorgio Spini, *Tra Rinascimento e Riforma: Antonio Brucioli*, pp. 252. (Esaurito).

18 Enzo V. Marmorale, *Persio*, pp. VIII-356. (Esaurito).

19 Modestino Remigio Manfra, *Sulla teoria della conoscenza economica*, vol. I, pp. XVI-412.

20 Francesco Ruffini, *I Giansenisti piemontesi e la conversione della madre di Cavour*. A cura e con introduzione di E. Codignola, pp. LVIII-224. (Esaurito).

21 Aurelio Peretti, *La Sibilla babilonese nella propaganda ellenistica*, pp. XII-512. (Esaurito).

22 Paul Wernle, *La rinascita del cristianesimo nel secolo XVI*. Trad. di A. Ferretti Calenda. Prefazione di E. Cione, pp. X-66.

23 Ernesto Buonaiuti, *Amore e morte nei tragici greci*, III edizione riveduta, pp. 160. (Esaurito).

24 Folco Martinazzoli, *Seneca*. Studio sulla morale ellenica nella esperienza romana, pp. XII-308. (Esaurito).

25 Giovanni Nencioni, *Idealismo e realismo nella scienza del linguaggio*, pp. 204. (Esaurito).

26 Aurelio Peretti, *Luciano*. Un intellettuale greco contro Roma, pp. 156. (Esaurito).

27 Folco Martinazzoli, *Ethos ed Eros nella poesia greca*, pp. 504. (Esaurito).

28-29 Pietro La Via, *Mente e realtà*. Il pensiero di Benedetto Croce nelle meditazioni di un eretico, 2 voll., pp. 464 e 384.

30 Emanuele Castorina, *I «poetae novelli»*. Contributo alla storia della cultura latina nel II secolo d. C. Prefazione di E. Marmorale, pp. XVI-232.

31 Leonardo Ferrero, *Poetica nuova in Lucrezio*, pp. VIII-196. (Esaurito).

32 Francesco Albèrgamo, *La critica della scienza del novecento*, II edizione, pp. XXII-386. (Esaurito).

33 Giorgio Fano, *Teosofia orientale e filosofia greca*. Preliminari ad ogni storiografia, pp. VIII-232. (Esaurito).

34 Glauco Natoli, *Scrittori francesi*. Situazioni e aspetti, pp. VIII-188.

35 Giuseppe Faggin, *Schopenhauer*. Il mistico senza Dio, pp. VIII-300. (Esaurito).

36 Dario Faucci, *Storicismo e metafisica nel pensiero crociano*. Saggio d'interpretazione, pp. XII-168. (Esaurito).

37 Mario Corsi, *Le origini del pensiero di Benedetto Croce*, pp. VIII-188. (Esaurito).

38 Achille De Rubertis, *Nuovi studi sulla censura in Toscana*. Con documenti inediti, pp. VIII-192.

39 Tullio Mogno, *La filosofia*, pp. IV-268.

40 Erwin Panofski, *Idea.* Contributo alla storia dell'estetica. Presentazione e trad. di E. Cione. Nuova edizione nella collana « Strumenti / Ristampe anastatiche ».

41 Rodolfo Mondolfo, *Problemi e metodi di ricerca nella storia della filosofia,* 1ª ristampa, pp. VIII-268.

42 Alfred E. Taylor, *Socrate.* Traduzione di M. Tioli-Gabrieli, prefazione di P. Rossi, 1ª ristampa, pp. XVI-140.

43 Victor Ehrenberg, *L'Atene di Aristofane.* Studio sociologico della Commedia attica antica. Traduzione di G. Libertini e A. Calma, pp. XII-588 (Esaurito).

44 Ida Calabi, *Ricerche sui rapporti tra le poleis,* pp. VIII-168. (Esaurito).

45 Antonio Piromalli, *La cultura a Ferrara al tempo di Ludovico Ariosto,* pp. X-198. (Esaurito).

46 Folco Martinazzoli, *Paratexeis.* Le testimonianze stoiche sul Cristianesimo, pp. VIII-84. (Esaurito).

47 Luigia Achillea Stella, *Il poema di Ulisse,* pp. XVI-444. (Esaurito).

48 Ernest L. Woodward, *Breve storia d'Inghilterra.* Dalla conquista romana alla prima guerra mondiale. Nuova edizione nella collana « Strumenti / Ristampe anastatiche ».

49 Mario Corsi, *Natura e società in David Hume,* pp. XII-80.

50 Cesare Vasoli, *Guglielmo d'Occam,* pp. VI-338. (Esaurito).

51 Rodolfo Mondolfo, *Rousseau e la coscienza moderna,* pp. IV-116. (Esaurito).

52 Giovanni D'Anna, *Le idee letterarie di Svetonio,* 2ª ristampa, pp. XII-244.

53 Laura Olivieri Sangiacomo, *Sallustio,* pp. VIII-312. (Esaurito).

54 Giuseppe La Ferla, *Vilfredo Pareto filosofo volteriano,* con 1 ill. f. t., pp. VIII-180. (Esaurito).

55 Renzo Raggiunti, *La conoscenza storica.* Analisi della logica crociana, pp. IV-316. (Esaurito).

56 Attilio De Lorenzi, *Fedro,* pp. IV-216. (Esaurito).

57 Giovanni Tuni, *Filosofia e scienza,* pp. IV-100.

58 Giovanni Albèrgamo, *Introduzione alla logica della scienza,* pp. IV-168. (Esaurito).

59 Emilio Gabba, *Appiano e la storia delle guerre civili,* pp. VIII-268.

60 Ernesto Valgiglio, *Silla e la crisi repubblicana,* 2ª ristampa, pp. VIII-256.

61 Renzo Raggiunti, *La conoscenza e il problema della lingua.* Ragioni filosofiche della linguistica, pp. VIII-176.

62 Raffaele Laporta, *La libertà nel pensiero di Vincenzo Cuoco,* pp. IV-248. (Esaurito).

63 Adolfo Levi, *Sceptica*. Edizione postuma, con aggiunte inedite, notizie bio-bibliografiche ed il ritratto dell'Autore, a cura di Adolfo Ravà, pp. xxx-202.

64 Stelio Zeppi, *Il problema del dialogo nel pensiero italiano contemporaneo*. Dal crocianesimo alla volontà del dialogo, pp. xiv-326. (Esaurito).

65 Antimo Negri, *L'etica kantiana e la storia*. Istanze etiche dello storicismo marxista, pp. viii-188. (Esaurito).

66 Fausto Brindesi, *La famiglia attica: il matrimonio e l'adozione*, pp. iv-92. (Esaurito).

67 Antimo Negri, *La presenza di Hegel*. Ricerche e meditazioni hegeliane, pp. x-228. (Esaurito).

68 Andrea Galimberti, *Etica e morale*, pp. viii-208.

69 Eugenio Anagnine, *Dolcino e il movimento ereticale all'inizio del Trecento*, pp. iv-288. (Esaurito).

70 Alfredo Sabetti, *Sulla fondazione del materialismo storico*. In Appendice: Karl Marx, *Democrito e Epicuro* (Dissertazione dottorale discussa a Jena il 15 aprile 1841); 1ª ristampa, pp. viii-424.

71 Renzo Raggiunti, *Logica e linguistica nel pensiero di Guido Calogero*. In appendice: Fenomenologia e filosofia della presenza, pp. iv-356.

72 Antonio Capizzi, *La difesa del libero arbitrio da Erasmo a Kant*, pp. iv-256.

73 Hans Kohn, *Ideologie politiche del ventesimo secolo*. Trad. di P. Vittorelli, pp. x-314. (Esaurito).

74 Virgilio Titone, *Storia e sociologia*, pp. vi-286. (Esaurito).

75 Giovanni De Crescenzo, *Patrick Romanell e l'odierno naturalismo statunitense*. Prefazione di Nicola Abbagnano, 2ª edizione, pp. xii-240.

76 Margherita Isnardi Parente, *Techne*. Momenti del pensiero greco da Platone ad Epicuro, pp. vi-426.

77 Cesare Grassi, *Problemi di sintassi latina*. Consecutio temporum e aspetto nel verbo latino, 1ª ristampa, pp. vi-262.

78 John T. Waterman, *Breve storia della linguistica*. Presentazione di Tullio De Mauro. Trad. di R. Simone, 1ª ristampa, pp. xvi-124.

79 Emanuele Castorina, *Questioni neoteriche*, pp. viii-312.

80 Rolando Anzilotti, *Studi e ricerche di letteratura americana*, pp. viii-220.

81 Franco Restaino, *J. S. Mill e la cultura filosofica britannica*, pp. xvi-484.

82 Silvio Ramat, *L'ermetismo*, 2ª edizione, pp. viii-616.

83 Jean Piaget, *Logica e psicologia*. Prefazione di Aldo Visalberghi. Trad. di A. Valeria Visalberghi, 1ª ristampa, pp. VI-86.

84 Anacleto Verrecchia, *Georg Christoph Lichtenberg, l'eretico della spirito tedesco*, pp. XII-184.

85 Luciano Perelli, *Lucrezio, poeta dell'angoscia*, 2ª ristampa, pp. VI-366.

86 Giuseppe Paolo Samonà, *G. G. Belli: la commedia romana e la commedia celeste*, pp. VIII-156.

87 Gianfranco Cantelli, *Teologia e ateismo*. Saggio sul pensiero filosofico e religioso di Pierre Bayle, pp. VIII-480.

88 Pamela D. Stewart, *Innocent Gentillet e la sua polemica antimachiavellica*, pp. VIII-176.

89 Alberto Granese, *G. E. Moore e la filosofia analitica inglese*, pp. XII-336.

90 Natale Tedesco, *La condizione crepuscolare*. Saggi sulla poesia italiana del Novecento, 1ª ristampa, pp. XII-328.

91 Piero Bigongiari, *Prosa per il Novecento*, pp. XII-188.

92 Eric R. Dodds, *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia*. Aspetti dell'esperienza religiosa da Marco Aurelio a Costantino, 1ª ristampa, pp. XII-148.

93 Carmela Metelli Di Lallo, *Componenti anarchiche nel pensiero di J.-J. Rousseau*, pp. 100.

94 Sandro Genovali, *Baudelaire o della dissonanza*, pp. VI-276.

95 John Dewey, *Comunità e potere*. Traduzione di Paolo Vittorelli e Paolo Paduano, pp. XIV-174.

96 Lucien Goldmann, Jean-Blaise Grize, Hermina Sinclair, Roger Girod, Guy Cellerier, Roger Holmes, Bärbel Inhelder, *Jean Piaget e le scienze sociali*. Con un'Autobiografia di Jean Piaget. Trad. di Enrica Basevi, pp. XXIV-224.

97 Sergio Cialdi, *Genesi e sviluppo della filosofia di Maurice Blondel*. Prefazione di Domenico Pesce, pp. VI-322.

98 Augusto Illuminati, *Kant politico*, pp. VI-176.

99 Susetta Salucci, *Arturo Onofri*, pp. XII-204.

100 Luigi Testaferrata, *D'Annunzio « paradisiaco »*, pp. VI-166.

101 Giuseppe Sertoli, *Le immagini e la realtà*. Saggio su Gaston Bachelard, pp. X-452.

102 Neuro Bonifazi, *L'alibi del realismo*, pp. IV-242.

103 Giuliano Manacorda, *Vent'anni di pazienza*, pp. VIII-516.

104 A. R. Buzzi, *La teoria politica di Gramsci*. Traduzione di Sandro Genovali, pp. VIII-364.

105 Ruggero Jacobbi, *Teatro da ieri a domani*, pp. VIII-216.

106 Giorgio Luti, *La letteratura nel ventennio fascista.* Cronache letterarie tra le due guerre: 1920-1940, 1ª ristampa, pp. x-292.

107 Stelio Zeppi, *Il pensiero politico dell'idealismo italiano*, pp. iv-304.

108 Anna Barsotti, *Giuseppe Giacosa*, pp. vi-272.

109 Giorgio Manacorda, *Materialismo e masochismo.* Il « Werther », Foscolo e Leopardi, pp. xiv-204.

110 Walter F. Otto, *Spirito classico e mondo cristiano.* Traduzione di Cecilia Calabresi, pp. viii-120.

111 Maura Del Serra, *L'immagine aperta.* Poetica e stilistica dei « Canti Orfici », pp. iv-368.

112 Luciano Perelli, *Il teatro rivoluzionario di Terenzio*, pp. vi-266.

113 Anna Barsotti, *Verga drammaturgo*, pp. viii-214.

114 Piero Fossi, *La conversione di Alessandro Manzoni.* Nuova edizione, pp. viii-208, con 2 tavv. f.t.

115 Simonetta Salvestroni, *Emilio Lussu scrittore*, pp. vi-146.

116 Guido Fubini, *La condizione giuridica dell'ebraismo italiano.* Dal periodo napoleonico alla Repubblica. Presentazione di Arturo Carlo Jemolo, pp. xxviii-130.

117 John Dewey, *Liberalismo e azione sociale.* Traduzione di R. Cresti, 2ª edizione, pp. viii-112.

118 Harold Cherniss, *L'enigma dell'Accademia antica.* Traduzione di Leonardo Ferrero, pp. iv-112.

119 Giuseppe Mastromarco, *Storia di una commedia di Atene.* Nota di Carlo Ferdinando Russo, pp. vi-114.

120 Richard I. Evans, *B. F. Skinner.* L'uomo e le sue idee. A cura di Erminielda Mainardi Peron, pp. xiv-102.

121 Giuseppe Paolo Samonà, *Il Gattopardo, i Racconti, Lampedusa*, pp. vi-504.

122 Maurice Blondel, *Cartesio, Malebranche, Spinoza, Pascal. Saggi di storia della filosofia*, a cura di Olga Arcuno con lettere inedite di Blondel, pp. iv-198.

123 Dario Faucci, *La filosofia politica di Croce e di Gentile*, pp. iv-382.

124 Giuliano «l'Apostata», *Autobiografia.* Messaggio agli Ateniesi. Saggio e traduzione di Isabella Labriola. Nota di Carlo Ferdinando Russo, pp. viii-106.

125 Ugo Foscolo, *Gli appunti per le « Lettere scritte dall'Inghilterra ».* Livorno, Biblioteca Labronica, ms. XIV, cc. 98v-143v. Edizione critica a cura di Lucia Conti Bertini, pp. civ-108.

126 Eugenio Colorni, *Scritti.* Introduzione di Norberto Bobbio, pp. xlii-378.

127 Antonino Bruno, *Croce e le scienze politiche e sociali*, pp. vi-140.

128 *La chirurgia ippocratica.* Saggio introduttivo e traduzioni di Amneris Roselli, pp. lviii-64.

129 Alfredo Parente, *Croce per lumi sparsi. Problemi e ricordi*, pp. x-564.

130 Giovanni De Crescenzo, *L'etologia e l'uomo*, pp. VIII-304.